میکرو فیلم تهیه شد
۱۳۸۲ /۵/ ۱۷
محمد صادق تجویدی
آستان قدس

کتابخانه آستانقدس

اسم کتاب ~~اصول فقه ج ۱~~ عربی
مصنف
مؤلف ~~شیخ رضا بن غلامحسین گیلانی~~
خطی ~~نستعلیق تحریری بخط مؤلف~~
چاپی
سال چاپ یا تحریر رجب ۱۳۰۶ عدد اوراق ۲۰۰ ۲۱۰
جزء کتب اصول فقه شماره خصوصی
شماره عمومی ۱۲۸۵۸ شماره قبض
واقف حسین کی استوان تاریخ وقف آبان ۱۳۰۸
طول ۲۲٫۵ عرض ۱۶ شماره صفحات

کتابخانه حسینیه اردشیر
شماره ۴۷۶
تاریخ

وقف کتابخانه آستان قدس رضوی (ع)
اهدائی بنام شادروان حسین کی استوان

بسم الله الرحمن الرحیم و الحمد لله و الصلوة علی محمد و آله

في امرين الاول

هذا تمام الكلام في مسئلة التوسط في الارض المغصوبة وقد اشبعت فيه بما لا مزيد عليه بقي الكلام في بيان الثمرة قول المفصل في اصل مسئلة اجتماع الامر و النهي وهو التفصيل بين الامكان العقلي و الامتناع العرفي اي امكان الاجتماع عقلا و امتناعه عرفا وقد نسب هذا القول الى بعض الافاضل الذي ذكرناه في اول المسئلة وهو ايضا محتمل من كلام المحقق الاردبيلي ره وبالجملة فالثمرة بين امكان الاجتماع و امتناعه قد عرفت بما ظهرها في موارد كثيرة و اما الثمرة بين امتناع الاجتماع عقلا وبين امتناعه عرفا فهي ايضا ظاهرة في صور السهو و النسيان و الجهل بموضوع الغصب وغيره مما ليس فيها خطاب النهي فعلى القول بالامتناع عقلا تصح الصلوة في هذه الصور اذ العقل انما يحكم بامتناع الاجتماع في غير هذه الصور و اما فيها من جهة عدم خطاب النهي فيها لا يحكم فيها بالامتناع وبعبارة اخرى ان شرطية عدم حرمة الغصب لصحة الصلوة بناء على هذا القول انما هو شرط في خصوص حال الذكر لا مطلقا حتى في حالة السهو و النسيان و الجهل و اما على القول بالامتناع عرفا ففيها يحكم ببطلان الصلوة عرفا لان حكم العرف بامتناع الاجتماع انما يكون من جهة تخصيص خطاب الامر بالصلوة بغير مورد اجتمع فيه الامر و النهي و هذا التخصيص باق في هذه الصور ايضا بمعنى نظرا الى هذا التخصيص يحكم ببطلان الصلوة في مورد الاجتماع مطلقا سواء كان حال الذكر او حال غيره من السهو و النسيان و الجهل ولا فرق في هذا التخصيص بين هذه الصور وبين غيرها ولكن صحة هذه الثمرة و تماميتها متفرعة على تعقل هذا القول بالتفصيل او لا ثم على تماميته بعد تعقله لان حكي هذا القول وهو امتناع الاجتماع عقلا و الامكان و الامتناع عرفا مما يمكن تعقله بل يتحقق وقوعه في كثير الموارد كوجود الكلي الطبيعي وخرق الالتيام مثلا فانهما كما ما قد برهن في محله ان العقل يحكم بامتناعهما مع ان العرف يحكم بوجود الكلي الطبيعي في ضمن الاعيان الخارجية الموجودة التي تدركها بالحس و العيان بمعنى ان العرف يحكم بان الكلي الطبيعي هو تلك الاعيان الموجودة الحسية و بامكان خرق الالتيام بشق السماء بشقين ح و اما اصل القول بالتفصيل فهو مما يشكل تعقله ولذا انكر القوم تعقله وجوده ولكن الثمرة المذكورة غير آتية الا على بعض تلك الوجوه الآتية فنقول الوجه الاول ان يكون المراد هو الاختلاف بين العقل و العرف في الحكم لا في الموضوع بان يحكم العرف مستقلا مع قطع النظر عن العقل بامتناع الاجتماع في مقابل العقل الذي يحكم بامكانه بمعنى ان العقل يفهم من خطاب الامر بالصلوة مثلا شموله لمورد الاجتماع فيحكم بالجواز و الامكان اي بامكان الاجتماع و العرف يفهم منه عدم شموله لمورده فيحكم بالامتناع وفيه ان حكم العرف لو كان انما يكون باعتبار عقلهم لا باعتبار غير عقولهم حتى كان منهم مثلا و الا فالعرف مع قطع النظر عن العقل اجسام جماد بلا ارواح فلا معنى لان يحكم بشيء اللهم الا ان يوجه باحد الوجهين الذين ذكرهما بعض احدهما ما يكون محتمل كلام المحقق الاردبيلي قدس سره من ان الاختلاف بينهما يكون بحسب اختلاف العقول قوة وضعفا كما وكيفا بمعنى ان العرف اي العقل الضعيف الناقص لضعفه ونقصانه يحكم بامتناع الاجتماع من جهة ادراكه التنافي الواقع بين خطابي الامر و النهي بخلاف العقل القوي الكامل فانه لقوته ودقته يحكم بامكانه من جهة ادراكه عدم التنافي بينهما الثاني ان الاختلاف بينهما يكون بحسب اختلاف النظرة الاولى مع النظرة الثانية بالنسبة الى عقل واحد بمعنى ان العقل الواحد يختلف

فيمقابل العقل

نظرته الاولى من حيث انها نظرة جمعاء مع النظرة الثانية لكونها نظرة دقيقة عقلائية فيكون
المراد من العرف هو النظرة الاولى من العقل الذي يحكم بامتناع الاجتماع والمراد من العقل
هو نظرته الثانية التي تحكم بامكان الاجتماع هذا ولكن يرد على التوجيه الاول اولاً بانه يستلزم
ارجاع ذوي العقول القوية اعني العلماء المجتهدين في الحكم الى ذوي العقول الناقصة الضعيفة
وهم اهل العرف من العوام وكونهم مقلدين للعوام في الحكم كما هو مبنى هذا القول بالتفصيل
وثانياً اللازم اما القول بامكان الاجتماع مطلقا او بامتناعه مطلقا والتفصيل بين العقل و
العرف في الامكان والامتناع نظرا الى التوجيه الاول يستلزم تقليد العلماء في الحكم للعوام
في الحكم كما يدل عليه كلام المحقق الاردبيلي فيلزم اتباع العرف في الامتناع اتباعا للعالم
ان هذا اختلاف العقل والشرع وخلاف الاجماع اذ الثابت والمتبع عندهم انما هو العكس
اي المتبع هو تقليد العوام للخواص كما لا يخفى وثانيا انه يستلزم التناقض في اخذ الواقع
وعدمه لان العلماء وذوي العقول الكاملة في قطعهم بما فهموه من الحكم بامكان الاجتماع
فلا بد لهم من التعبد بقطعهم في ذلك والحكم برجوعهم الى العرف وعدم تعبدهم بقطعهم
ليس الا التناقض من حيث اخذ الواقع بطريق قطعهم وعدم اخذه بذلك الطريق
بل بطريق العرف وعلى الثاني بانه يستلزم ان يكون المتبع هو النظرة الاولى من العقل وهو

حيث قال ح

العرف مع انها نظرة جمعاء فكيف تكون متبعة بل المتبع انما هو النظرة الثانية لكونها نظرة
دقيقة ثم ان الثمرة المذكورة وهو بطلان الصلوة مطلقا في صور السهو والنسيان والجهل
بالموضوع بناء على الامتناع العرفي باطلة غير متفرعة على كلا التوجيهين لهذا الوجه الاول
لانه لا يجوز ان يحكم ح ببطلان الصلوة مطلقا في تلك الصور بل لا حتى يتم الثمرة بل لا بد من ح
التفصيل بان امتناع الاجتماع عرفا ان كان من باب التزاحم فيصح الصلوة في تلك الصور
تحقيقا لمقتضى التزاحم وان كان من باب التعارض فيبطل الصلوة فيها نظرا الى التخصيص
خطاب الامر بالصلوة بغير مورد الاجتماع الوجه الثاني ان يكون المراد من اختلافهما في
الموضوع لا في الحكم بان يكون اختلافهما في فهم مدلول الخطاب كل واحد من العقل و
العرف في قبال الاخر مثلا يقال ان العقل قد فهم من الامر بالصلوة والنهي عن الغصب
ان موضوع الامر بها هو طبيعة الصلوة وموضوع النهي عنه هو طبيعة ~~الغصب~~ الغصب
فلذا حكم بامكان الاجتماع واما العرف فهو في قبال العقل قد فهم منهما ان موضوعهما
شيء واحد جزئي فلذا حكم بامتناع الاجتماع ~~اذ الاجتماع مصداقي~~ لا يكون الاجتماع
في مصداقهما فكل من العقل والعرف يصدق الاخر بان ما فهمه حق عنده فيترتب عليه
حكمه الا انه في مقابل الاخر قد فهم موضوعا اخر اثبت عليه حكمه وفيه ان هذا
الوجه اضعف من الاول اذ مثله لان العرف في فهم مدلول الخطاب ليس في مقابل
العقل بل فهم العرف يكون طريقا لفهم العقل بمعنى ان المرجع لفهم العقل انما يكون هو
المفاهيم العرفية على بالنسبة الى مدلول الخطاب فكيف يصح ان يقال ان فهم العرف في
قبال العقل ~~الا ان يدعي التصويب والموضوعية~~ بان يقال الثالث ان يكون
المراد اختلافهما في الموضوع وفهم مدلول الخطاب من باب تعارض العرف العام مع
اللغة بمعنى ان العقل بملاحظته للمعنى اللغوي حكم بامكان الاجتماع وبملاحظته
للمعنى العرفي من حيث تنافي المدلولين حكم بامتناع الاجتماع فالمراد من العقل هو
اهل اللغة الذي يلاحظه لحكم بامكان الاجتماع وفيه ان تعارض العرف واللغة انما
يكون من قبيل النقل اي نقل مدلول الخطاب عن المعنى اللغوي الى المعنى العرفي
بحيث كان المعنى اللغوي مهجورا او من قبيل الاشتراك بان كان موضوعا بالوضع
التعييني للمعنى العرفي ايضا ليكون اللفظ منصرفا اليه فالاول ليس مما يدل دليل

الكلام الا ان يدعي التصويب والموضوعية العرف بمعنى العقل
بانه قال ان العرف بمعنى
الناقص او النظرة الاولى من
العقل متبع من باب الموضوعية
في الاجتهاد ولكنه مردود اولا
بانه على فرض تسليم كونه من باب
الموضوعية انما يستلزم اتباع نظر
العرف في حقه لا في حق غيره من
ذوي العقل القوي وثانيا انه لا
يتم ح لقطع ح خلافه فافهم ح

بان الامر تعلق
على طبيعة والنهي
على طبيعة اخرى
ح

والفرق بين هذا الوجه والوجه الثاني
حاصل في ان الاختلاف بين العقل
والعرف على الوجه الثاني انما يكون
بلحاظ معنى واحد فقط وهو المعنى
اللغة واما على هذا الوجه فهو انما
يكون بلحاظ المعنيين اي اللغة والعرف ح

ودليل على ان يكون المقام من قبيله بمعنى انه لا يدل دليل على ان مدلول الخطاب في اجتماع الامر
والنهي قد نقل مفاهيمها ~~الصريحة~~ اللغوية الى العرفية بحيث هجر الاول بل ان اجماع القطعي
المحقق قائم فيه على عدم النقل اي الاجماع قائم على عدم نقل المعنى العرفي الذي يقتضي امتناع
الاجتماع عن المعنى اللغوي الذي يقتضي امكانه واما الثاني ~~اعني كون اللفظ منصرفا~~
~~الى المعنى العرفي تارة بسبب الانصراف فيه اما غلبة الاستعمال او الوجود بان يكون~~
~~غلبة استعمال الامر بالصلوة مثلا في العرف او غلبة وجودها في غير موارد النهي والاخرى~~
~~القرائن العامة فكيف هذا ان كان الانصراف تارة يكون قبل خطاب الامر واخرى بعده~~
وهكذا الثاني فانه لا دليل ودليل على ان المقام من قبيله مع ان الاجماع قائم على بطلانه اي اما
الثالث وهو كون اللفظ منصرفا الى المعنى العرفي بسبب الانصراف فيه اما غلبة الاستعمال
او غلبة الوجود بناء على القول بكونه سببا للانصراف واما القرائن العامة ومعنى
غلبة الاستعمال او الوجود هو ان الغالب في استعمال الامر بالصلوة مثلا في العرف
او الغالب من حيث وجود الصلوة انما يكون في غير موارد النهي فيكون هذا سببا له
لانصراف اللفظ الى المعنى العرفي الذي يقتضي امتناع اجتماع الامر بالصلوة مثلا في
موارد النهي والمراد من القرائن العامة هو ان ظهور حال الطالب انه لا يطلب شيئا في
موارد النهي وعلى الاول فغلبة الاستعمال اما ان يكون بعد خطاب الامر او يكون قبل
خطابه ومن البين انه لا معنى لان يكون غلبة الاستعمال بعد خطاب الامر سببا لانصراف
الامر الى غير موارد النهي لوضوح ان الغلبة اذا لم يكن حين الامر بل يكون بعده كما هو
المفروض فكيف يكون سببا لانصراف الامر فلا بد ح ان يكون غلبة استعمال المأمور به
كالصلوة مثلا قبل خطاب الامر به حتى يكون سببا لانصراف الامر اليه وهذا ايضا
الا انا نمنع الغلبة اولا بمعنى قبل خطاب الامر لم يثبت غلبة الاستعمال في غير موارد النهي
والمانع يكفيه المنع لو لم يدع ثبوت عدم الغلبة وثانيا انه اي غلبة الاستعمال على فرض
التسليم لا يتم في الصلوة ونحوها من العبادات المخترعة التي يكون غرضي بحيث مسئلة
اجتماع الامر والنهي من حيث الجواز وعدمه هو اثبات صحتها او فسادها اذ قبل خطاب
الامر بها لم يبق موضوع عبادة حتى يكون غلبة استعماله سببا للانصراف الى غير موارد
النهي نعم ان غلبة الاستعمال قبل خطاب الامر انما يتم في الاوامر التوصلية كقوله
الحمد لله ولا تجده في المكان المغصوب وكقوله اسقني ماء ولا تسقني في المكان المنهي عنه
وكقوله اكرم العالم ولا تكرم الفاسق وكغيرها من التوصليات التي توجه الامر والنهي
فيها الى طبيعة واحدة كطبيعة الاكرام في المثال المذكور وكانت نسبة العموم من وجه
بين الخطابين باعتبار متعلقيهما اعني العالم والفاسق فانه يصح ان يقال ان
غلبة الاستعمال فيها قبل خطاب الامر سبب لانصراف الامر الى غير موارد الاجتماع
فيحكم ح بامتناع الاجتماع عرفا مثلا يقال ان العالم في المثال المذكور كان غلبة استعماله
في العدول قبل خطاب الامر باكرامه سببا لانصراف الامر الى غير العالم الفاسق
~~وهكذا غلبة استعمال الجود قبل الامر به سبب لانصراف الامر به الى غير موارد النهي عنه~~
ولكن مورد الاجتماع ~~وهو الجود في المكان الغصبي~~ والعالم الفاسق لم يكون خارجا
عن خطاب الامر ~~بلحوقه~~ باكرام العالم مثلا بواسطة غلبة ~~الجود هو~~ العالم في العدول
~~وفي المكان المباح~~ وكذا يكون خارجا عن خطاب النهي عن ~~الجود في المكان الغصبي~~
~~هو~~ عن اكرام الفاسق فيكون بواسطة ندرة استعمال ~~الجود في المكان الغصبي ونحوه~~

الى غير موارد النهي
ح

مع قطع النظر عن حال الامر والنهي ح

بعد ملاحظة حال الامر والنهي ح

المأمور به المعنى ح

شيئا ح

بمعنى ان ظهور حال الطالب
انه لا يطلب شيئا الا
مع عدم رضائه بانه
المطلوب في غير موارد
النهي عنه ح

في غير موارد النهي
ح

التي قد ذكرناها بقا انفا داخلة
في محل البحث عن مسئلة اجتماع
الامر والنهي ح

الاستعمال ح

الفاسق في العالم فعلى هذا يكون مورد الاجتماع خارجا عن محل البحث وداخلا تحت الاباحة الاصلية فيحكم باباحة اكرام الفاسق العالم وباباحة السجود في المكان الغصبي فان الحكم باباحة مورد الاجتماع من حكم التفصيل بامكان الاجتماع عقلا وامتناعه عرفا و اما على الثاني اعني القرائن العامة فيرد عليه اولا منع ثبوته بمعنى بمنع ان ظهور حال الطالب عدم ارضائه باتيان المطلوب في مورد النهي وثانيا سلمنا ذلك الا ان عدم ارضائه بذلك غير مستلزم لفساد المأمور به لو اتى به في مورد النهي كما عرفت تحقيقه سابقا في مقام رد صاحب الحاشية و انتصار المحقق القمي وثالثا سلمنا انه مستلزم لفساد المأتي به في موارد النهي الا ان مرجع القرائن العامة الحالية الى بناء العقلاء بمعنى ان بنائهم بعد ملاحظة حال الطالب الآمر كلية على تقييد المأمور به بغير موارد كان اتيانه فيها مبغوضا للآمر فيرد عليه ان هذا البناء و العقلاء وما يحذو حذوه كالسيرة و الاجماع العملي لم يكن بمجرده معتبرا الا من باب التقرير وعدم ردعه المعصوم عليه السلام بحيث لو لم يكن مع عدم الردع مرادا او كان مراده غيره لازم نقض الغرض وهذا اي التقرير وعدم الردع غير ثابت في المقام لان التقرير انما يكون فيما يجوز فيه الردع والا فلا معنى لثبوت عدم الردع منه عليه السلام فلو كان اتيان المأمور به في غير موارد النهي على طبق الاحتياط الذي حكم العقل بحسنه وكل عمل كان على طبقه فهو ليس مما يجوز فيه الردع حتى يقال ان بنائهم فيه يكون من باب التقرير وعدم الردع

بمعنى انه خارج عن عنوان اجتماع الامر والنهي وداخل فيما لا نص فيه ح

انه سلم سببيته و

بناء العقلاء فيه ح والحاصل ان بناء العقلاء في المقام لما كان على طبق الاحتياط فلا يلزم من عدم ردعهم فيه نقض الغرض حتى يثبت التقرير على بنائهم فيه ح

الوجه الرابع ان يكون المراد من ان العقل انما حكم بامكان الاجتماع من جهة فهم ان النهي قد تعلق بطبيعة اخرى غير ما تعلق به الامر ولكن العرف قد حكم بامتناع الاجتماع من جهة فهمه بان النهي اذا ورد على نفس العبادة او على جزئها او شرطها فهو للارشاد على تقييده بغير مورد النهي وانه لا فائدة فيه الا هذا ولكن فيه ما لا يخفى من ان حكم العرف بكون النهي للارشاد على ما ذكر انما يكون في مسئلة النهي في العبادات التي كانت النسبة بين خطاب النهي فيها و خطاب الامر عموما و خصوصا مطلقا فاين هذا من مسئلة اجتماع الامر والنهي التي كانت النسبة بين الخطابين فيها عموما من وجه والحاصل ان ما ذكر من كون النهي للارشاد انما يكون فيما هو خارج عن محل البحث الذي كنا فيه

الامر الثاني في بيان وجه الفرق بين مسئلة اجتماع الامر والنهي وبين ما ذكر في باب تعارض الاحوال من ان تعارض الدليلين وتنافيهما اما ان يكون بنحو التباين الواقع بينهما او بنحو العموم والخصوص المطلق او من وجه فقد عد الاخير من اقسام تعارض الدليلين وكان المرجع فيه هو الرجوع الى المرجحات ولكنهم في مسئلة اجتماع الامر والنهي التي كانت النسبة بين الامر والنهي ايضا عموما من وجه قد اختلفوا في تنافيهما وعدمه فلا بد من بيان الفرق و وجه تكرار المسئلتين فنقول فقد ذكروا لبيان الفرق بينهما وجوها الاول ان البحث في المسئلة انما يكون في صغرى تنافي الدليلين وعدم تنافيهما بخلاف ما ذكر في تعارض الاحوال فان البحث فيه انما يكون فيما احرز فيه صغرى تنافي الدليلين الثاني ان عموم الامر في المسئلة عموم بدلي وفي باب تعارض الاحوال استغراقي الثالث ان مصب الامر و النهي في المسئلة مختلف اذ مصب الامر فيها هو الصلوة مثلا ومصب النهي هو الغصب واما متعلقهما في تعارض الاحوال فشيء واحد وكانت نسبة العموم من وجه بينهما باعتبار تعدد المتعلق كقوله اكرم العالم ولا تكرم

فيهما ح

في تعريف الادلة العقلية

ولا تكرم الفاسق وهذه الوجوه غير الوجه الرابع الآتي كلها ضعيفة قد عرفت وجه ضعف بعضها في اول المسئلة الرابع ان مقتضى احد الدليلين في باب تعارض الاحوال غير ثابت في نفس الامر فيكون الشك فيه شكا في المراد بخلاف المسئلة فان مقتضى كل واحد من الامر والنهي موجود وثابت في الواقع بحيث لا يكون المراد منهما مبينا لا شك فيه الا ان العقل يحكم فيها بعجز المكلف عن الامتثال بهما معا نظير عجزه عن انقاذ الغريقين فمقتضى ما ذكرنا عدم الخلاف في كون المسئلة من باب التزاحم الا ان الخلاف الثابت في كونها من باب التزاحم او التعارض انما يكون لاجل كونها من قبيل النفي او الاثبات و محل الخلاف مخصوصة بموارد التزاحم في النفي والاثبات واما المثبتين كانقاذ الغريقين واداء الدينين مثلا فلا خصوصية في موارد التزاحم فيها فلهذا لا خلاف في كونها من باب التزاحم هذا تمام الكلام في مسئلة اجتماع الامر والنهي وقد بلغت تمامه وكتبه فيها محمد [illegible] الراجي العفو والغفران وقد حصل الفراغ من تحريرها في اربعة عشر من الربيع الاول في عام الالف وثلاثمائة وثلاثة سنين من الهجرة النبي صلى الله عليه وآله

فيهما ح

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله اجمعين

مقدمة في الادلة العقلية فلما فرغنا من ذكر مسئلة اجتماع الامر والنهي وما ضاهاها من الدليل العقلي الغير المستقل كمسئلة مقدمة الواجب وكذا مست الحاجة اولا الى ذكر الدليل العقلي المستقل اعني قاعدة التحسين والتقبيح العقليين ثم الشروع الى ساير مباحث الادلة ان شاء الله تعالى فنقول الكلام فيها يقع في مواضع تعريفها وتقسيمها واعتبارها وحجيتها الاول في تعريفها وقبل الشروع في ذكر الحد لها لا بد من التنبيه على مقدمة وهي ان البحث فيها من حيث تلك الامور المذكورة هل هو بحث في المبادي او المسائل فاما البحث عن تعريفها فهو من المبادي للعلم الاصول لان موضوع هذا العلم انما يكون هو الادلة ومن البين ان تعريف الموضوع انما يكون من المبادي من جهة انه لا مناص للمبتدي في العلم الا عن معرفة الموضوع ومعرفته كلية تارة يكون على وجه التصور اما من حيث ذات الموضوع او من حيث وصف الموضوع واخرى على وجه التصديق اما بموضوعية الموضوع او بوجوده فمعرفته على الاخير هو الذي عدوه من اجزاء العلم وعلى الثالث تكون من المبادي التصديقية وعلى الثاني تكون مبادي للمبادي التصديقية وعلى الاول تكون من المبادي التصورية وهذا القسم هو المقصود بالذكر هنا دون غيره ولا يخفى ان المبادي التصورية المذكورة في الاصول اكثرها مبادي للفقه لا للاصول ولكن تعريف الادلة العقلية يكون من المبادي التصورية للعلم الاصول لا للفقه ثم ان تعريفها ان كان تعريفا حقيقيا سواء كان بالحد او بالرسم نظير تعريف الانسان بحيوان ناطق او ضاحك الواقع في جواب ما هو فهو من المبادي التصورية لان التعريف الحقيقي على ما هو المقرر في العلم الميزان انما يفيد تصور المعرف المجهول وان كان تعريفا لفظيا بان يكون المقصود عنه الاشارة بشرح اللفظ وتعيينه من بين الصور الحاصلة ليعلم ان اللفظ موضوع ومصطلح بازاء تلك الصورة المشار اليها لا ان المقصود منه تحصيل صورة غير حاصلة كما ان المقصود في التعريف الحقيقي هو ذلك اي تحصيل صورة غير حاصلة فهو من المبادي التصديقية ضرورة ان مرجعه الى التصديق بان هذا اللفظ

موضوع ومصطلح بازاء هذا المعنى فلذا لان قابل للنفي والاثبات في المستدرك الالسني من ان
الحدود والمعرفات تكون من الموصلات التصورية فهو مختص بغير التعريف اللفظي فتبين ان
البحث فيها عن تعريف الدليل العقلي في التعريف المتقدم اعني التعريف الحقيقي يكون
من المبادي التصورية وكذا البحث فيها عن تقسيمه الى ما يستقل وما لا يستقل فانه ايضا
من المبادي التصورية فان المقصود من التقسيم معرفة مصاديق الموضوع وتميز
مصاديقه عن غيرها ونعني بالموضوع الادلة واما البحث فيها عن اعتبار
الدليل وحجيته فهل هو من المبادي او المسائل وجهان بل قولان مبنيان على ان موضوع
العلم الاصول ذات الادلة من دون ان يلاحظ الوصف العنواني فيها ونعني بالوصف العنواني
اعتبار دليلية الدليل كما عليه بعض المتاخرين كصاحب الفصول وغيره او انه عبارة عن
ذات الدليل مع وصفه العنواني كما عليه المشهور فعلى الاول كان البحث عن الحجية و
اعتبار الدليل بحثا عن المسائل حيث ان الحجية واعتباره من العوارض الذاتية للموضوع
وعلى الثاني كان البحث عنها من المبادي اذ البحث عن الحجية بحث عن الموضوع
الذي عبارة عن دليلية الدليل والتحقيق ان مبنى الوجه الاول وهو كون المعتبر
في الموضوع ذوات الادلة ضعيف لان الذوات المبهمة من حيث هي غير قابلة لان تكون
موضوعة لشيء من الاحكام حيث ان الاحكام لا تكون مترتبة الا على العناوين الطارية
على الذوات لانها مترتبة على الذوات من حيث هي ولو قيل ان ذوات الادلة المنحصرة
في الادلة الاربعة كالكوكب النهاري كما ذهب اليه بعض فيكون الموضوع ذوات الادلة
الاربعة اعني الكتاب والسنة والاجماع والعقل لقلنا ان ذوات الادلة الاربعة موضوعة
مشتركة للعلم الاصول وغيره فلم تكن ممتازة عن ساير الموضوعات الا باعتبار حيثية كونها ادلة
بان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا حتى بهذا الاعتبار ممتازة عن ساير الموضوعات
نظير امتياز ساير الموضوعات المشتركة بعضها مع بعض باعتبار الحيثية كامتياز النحو عن
الصرف مع كون الموضوع فيهما هو الكلمة باعتبار حيثية الاعراب والبناء وحيثية الاشتقاق
وهذا كان مما له وجه بناء على انحصار الدليل في الاربعة وكون الموضوع هو خصوص الاربعة
دون العنوان الدليل الكلي ولكنا نمنع ذلك وقلنا ان الموضوع هو العنوان الدليل
الكلي المعبر بما يمكن التوصل به بصحيح النظر الى المطلوب الخبري فالموضوع هو عنوان ما يمكن
التوصل الكلي سواء كان مصاديقه منحصرا في الاربعة او لا فاعتبار الذوات
والمصاديق مما لا محصل له لكونها خارجة عن الموضوع حقيقة فذكر المصاديق الاربعة
انما هو من جهة زعمه ان الدليل منحصر فيها لا انها بخصوصيتها تكون
موضوعة للعلم الاصول والذي يشهد بذلك اختلافهم في تشخيص المصاديق فالاكثر
على الاربعة وبعض على اخبار الاثنين من الاربعة وبعض على الاثنين الكتاب والسنة
ورابع على الواحد وهو السنة فقط كما عليه الاخباريون او مطلق الظن كما هو لازم
مسلك بعض المتاخرين وغيرها لكن من الواضح ان ذلك ليس خلافا منهم في تعيين
الموضوع بل الموضوع معلوم عندهم واختلافهم انما هو في تشخيص مصاديقه
فثبت ان الموضوع هو عبارة عن الوصف العنواني الكلي فعلى هذا ان البحث عن
دليلية الدليل وحجيته من المبادي او المسائل مبنيا على التشخيص بان جهة البحث
والتوضيح ح

البحث عن جهة الدليل بجهة المعبر بما يمكن الايصال به جهة تشخيص صغرى دليلية الدليل
وثبوت صفة الايصال مع قطع النظر عن اعتباره وحجيته او جهة اعتباره بعد احراز
كونه مما يوصل فان الدليل المعبر بما يمكن التوصل به يكون مما يتصور فيه البحث عن جهتين
تارة يبحث فيه من حيث تشخيص صغرى الدليل واحراز كونه مما يوصل به مع قطع النظر
عن حيثية اعتباره وحجيته اما المفروغية اعتباره وحجيته او لثبوته في محل اخر وذلك
نظير البحث عن كثير المسائل المدونة في مباحث الالفاظ كالبحث عن ظهور العام
المخصص في الباقي بعد التخصيص وظهور الامر في الوجوب وهكذا البحث عن الصحيح و
الاعم والمشتق وثبوت المفاهيم ونحوها مما يكون غرض البحث عنه اثبات صغرى الظهور
والدلالة كما يكون الغرض غرض البحث عن الدليل اثبات صغرى دليلية الدليل واحراز
يبحث فيه عن اعتباره وحجيته بعد احراز دليليته وكونه مما يوصل به فعليه كالبحث عن
حجية الاخبار الاحاد واعتبار الدليل العقلي بعد كونه موصلا ومسئلة التعادل والتراجيح
حيث يكون الغرض اثبات حجية الراجح ونحو ذلك فان كان البحث فيه عن الجهة الاولى
فهو بحث عن المبادي للاصول لكونه بحثا عن تحقق الموضوع وثبوته وان كان
البحث فيه عن الجهة الثانية فهو بحث عن المسائل لكونه بحثا عن العوارض الذاتية
للموضوع كما لا يخفى فتبين مما ذكرنا حال البحث عن الدليل العقلي باعتبار الامور الثلاثة
المذكورة في صدر العنوان من حيث كونه المبادي او المسائل ثم اعلم ان القدماء والمتاخرين
لم يتعرضوا الذكر تعريف للدليل العقلي بل ذكروا ابتداء تقسيمه الى الاقسام الاتية مع ان
القاعدة تقتضي ان يكون التقسيم بعد التعريف حتى يعلم ان معنى المقسم اي شيء فيدل — لم يقتصر على التقسيم بل ح
الاقسام بجميعها ام لا ولقد اجاد المحقق القمي وغيره حيث ابتداوا اولا على تعريف الدليل
ثم اذا اتمهدا هذا فلنشرع في تعريفه فالدليل العقلي على ما ذكره بحروفه هو حكم عقلي يتوصل
به الى حكم شرعي فالاولى ان يبين المراد من اجزائه وكشف ما هو المقصود منه ثم نتعرض — تقسيم ح [illegible]
لذكر الايرادات عليه فنقول ان الحكم له اطلاقات في المحاورات احدها الاثبات و
الطلب واطلاق الحكم عليه كثير في المحاورات كما يقال ان آية الامر او النهي او
طلبها ثم انهم حكموا او في الخطابات الشرعية ايضا كاطلاقه على الاحكام الخمسة التكليفية
الاثباتية من الشرع والاحكام الوضعية بناء على القول بكونها مجعولة الثاني القضية
والاخبار واطلاقه عليه ايضا كثير كما في بعض اخبار التراجيح من ترجيح حكم احدهما على
الاخر ببعض المرجحات مع كون المراد منه القضية وفي الآيات الدالة على وجوب الحكم
بما انزل الله والتهديد على عدم الحكم بما انزل الله حيث ان المراد منه القضية والاخبار
الثالث انه يطلق ويراد منه المحمول المنتسب الى الموضوع الرابع التصديق والاذعان
بالنسبة اما المعنى الاول بان يراد من الحكم في الموضوع من الحد الاثبات او الطلب ويقال
ان الدليل العقلي اثبات او طلب عقلي يتوصل به الى اثبات شرعي فالمراد وان كان مسبوقا الى
الذهن في بادي النظر حيث يقال كما هو المتداول في الالسن ان للعقل بعد ادراكه اثباتا
وطلبا والزاما مثلا يقال انه بعد ما ادرك حسن الشيء او قبحه كادراكه وجوب المقدمة من
خطاب الشارع مثلا فله اثبات وطلب على لزوم اطاعة المولى بفعله او تركه ولكنه مردود
في نهج النظر والوجه ان السليم يشهد على خلافه اما اولا فلعدم مساعدة الوجدان
على ثبوت اثبات وطلب للعقل بالنسبة الى نفس العقل نظير ثبوته للشارع بالنسبة الى المكلف
العاقل فان اقوى ما يتخيل ثبوته من قبل العقل انما هو مسئلة التحسين والتقبيح وتحريكه

على الاطاعة والامتثال ولكن من الواضحات ان النزاع المعروف في مسئلة الحسن والقبح انما في ان ادراك العقل صفة في بعض الافعال يستحق فاعله المدح او الذم لا في ان شانه حسن فالحسن بهذا الاعتبار من الصفات القائمة بنفس الافعال وهو ليس من منشآت العقل وكذا القبح وهكذا الحسن والقبح بمعنى موافقة الغرض ومخالفته فانه ايضا من مدركات العقل لا منشآته واما تحريك العقل على الاطاعة بعد ادراكه صفة الحسن او القبح نظير التحريك والالزام الصادر من امر المولى بناء على ان مفاد الامر على ما حقق في محله ليس الا اظهار الارادة وان الالزام والطلب يكون من العناوين الثانوية كما هو المقصود من الالزام المدعى في مسئلة الحسن والقبح فهو شيء قد انبعث من ادراك العقل لا انه انشاء وطلب منه والحاصل انه بعد ادراك العقل صفة الحسن او القبح في الفعل فهو بنفسه كاف في البعث والتحريك الى جانب الفعل او الترك ولا يحتاج بعد ذلك الى انشاء وامر او الى منه بل لا نجد انشاء واثباتا اذا رجعنا الى وجداننا سوى الادراك العقلي بصفة الحسن او القبح في الفعل وهذا الادراك العقلي سبب لانبعاث العقل وتحريكه على الاطاعة وليس بعد ادراكه انشاء وطلب من طرف العقل يوجب ذلك الانشاء انبعاث نفس العقل على الاطاعة كما ان ذا العطش اذا وجد ماء نافعا او جائعا اذا وجد طعاما فهل تدرس من نفسك ان تدعي صدور انشاء وطلب منها في الميل والحركة الى تناول الماء والطعام او انها بعد الادراك ووجدان الماء والطعام يميلان ويتحركان الى تناولها قهرا واعتبار ذلك البعث والتحريك في العقل بدون الانشاء او الطلب يكون نظير اعتباره في الحيوانات فانها عند شعورها وادراكها ما يضر او ينفع تنبعث في الاقدام النفساني الى الامتناع عما يضر والميل الى ما ينفع من دون انشاء وطلب من قبلها وبالجملة انا لا نجد وراء ادراك العقل انشاء بالنسبة الى العقل بل دعوى الانشاء بالنسبة اليه افسد من دعوى الانشاء والكلام النفسي بالنسبة الى الكلام لفظيا لان الكلام النفسي غير متعقل عنده الامامية وكثير من المعتزلة فدعوى الانشاء بالنسبة الى العقل اولى ان يكون غير متعقل عند الكل فربما تترتب من كل ذلك المسموعة بالتعبير عن الزام العقل وانشائه وما يؤدي مؤداها فلا بد ان تحمل على ضرب من التوسع والتسامح فكان المقصود منها ادراك العقل وثانيا لكن جواب الانشاء وصدور الالزام من العقل ولكن الانشاء العقلي وطلبه غير متصور في القسم الثاني من الدليل العقلي جزما ونعني بالقسم الثاني منه ما لا يستقل بالاستلزامات مثل وجوب المقدمة ونحوه فعلى هذا التقرير يلزم خروج القسم الثاني منه عن الدليل العقلي وهو باطل بالضرورة ووجه عدم تصور الانشاء في القسم الثاني منه ان العقل فيه انما يدرك بعد ملاحظة خطاب الشرع على وجوب ذي المقدمة انه يدرك صفة المقدمية واللابدية ويدرك ايضا الكلام في الملازمة بين المقدمة وبين ذيها في الوجوب فلا كان وجوب تحصيل المقدمة من جهة الامتثال بذيها لا الامتثال بنفسها فلا يكون وجوب تحصيلها من طرف العقل

والقول في القول والكلام النفسي لان الانشاء والكلام النفسي على فرض تعقله عند بعض انما يكون في القول والكلام فان العقل لم يقل احد بتعقله بالنسبة الى العقل

الانشاء في نفسه ... التعدد في نفسه ... معرفة كيفية حكم العقل في نفسه اعتبار ...

اذ المفروض انه قسم منه

ان شانه ان يرجح

وقف کتابخانه آستان قدس رضوی (ع) اهدائی ...

العقل انشاء وطلبها منه وثانيها ان النظر الذي اعتبر في تعريف الدليل العقلي عبارة عن ترتيب الامور المعلومة للتأدي الى الامر المجهول فيكون المعتبر في النظر حركات ثلث حركة مبدئية من المطلوب الى المقدمات ثم حركة عرضية وهو النظر في المقدمات وحركة صعودية وهو النقل منها الى المطلوب والقدر الجامع الذي يجمع فيه تلك الحركات الثلث ليس الا الحد الوسط الذي يكون محمولا في صغرى الشكل الاول وموضوعا في كبراه ومن المعلوم ان انشاء العقل على تقدير فرض ان يكون حكم العقل بمعنى انشائه غير حق بل لان اعتبر فيه حركات ثلث بمعنى ان انشاء العقل وطلبه الجزئي غير حق بل لا يقع حدا وسطا حتى يعتبر فيه النظر والحركات الثلث لوضوح ان الانشاء والطلب الجزئي الشيء لا يكون موضوعا ولا محمولا لشيء وتوضيحه ان منشآت الانشاء وشعلقها وان لم يكن امرا جزئيا وانما قد يكون جزئيا وقد يكون كليا الا ان الانشاءات كلها لا تكون الا معنا جزئيا غير قابل لان يكون كليا متعددا فعلى هذا فانشاء العقل مع جزئيته كيف يكون محمولا في الصغرى وموضوعا في الكبرى مع ان الجزئي لا يكون كاسبا ولا مكتسبا وثالثها ان انشاء العقل لا ينطبق على الدليل الاصولي ولا على الدليل المنطقي لوضوح ان الدليل الاصولي عبارة عن المفرد الذي يكون وسطا متكررا في الصغرى والكبرى كالتغير في مثال العالم متغير وكل متغير حادث وكالادلة الشرعية مثل الكتاب والسنة والاجماع مثلا يقال ان هذا مما دل عليه الكتاب او السنة او الاجماع فكلما كان كذلك فهو حجة او واجب والدليل المنطقي عبارة عن القولين فصاعدا ولا ريب ان انشاء العقل لا يكون قولين فصاعدا ولا وسطا متكررا الا ان انشائه لجزئيته يفوت بعد تحققه ولم يكن باقيا حتى يعيد ويتكرر فيصير وسطا ولكن النظر في هذا الوجه الاخير مجال لا توهم انه منقوض بالادلة الشرعية حيث ان الكتاب او السنة الذين يأتيان دليلين على وجوب شيء او حرمته ايضا جزئي مثل انشاء العقل فان الدليل منهما انما هو نفس قول الله تعالى وقول المعصوم لا المقول منهما ولا ريب ان مقولها وان لم يلزم ان يكون جزئيا بل ربما يكون كليا الا ان نفس قولهما والتلفظ بهما لا يكون الا جزئيا حقيقيا غير كاسب ولا مكتسب فلازمه ان لا يقع وسطا متكررا من جهة انه لجزئيته كانشاء العقل قد فات بعد وقوعه وليس بباق حتى يكون دليلا ووسطا متكررا وليس كذلك لصحة ان يقال هذا مما اوجبه الكتاب او قول المعصوم وكلما كان كذلك فهو واجب او حرام فتامل جدا واما المعنى الثاني اعني القضية والاخبار بان يراد من الحكم في الحد القضية ويقال ان الدليل العقلي قضية عقلية يتوصل بها الى قضية شرعية فهو وان كان مما اطلق عليه الحكم كثيرا في الاخبار والآيات الا ان عقلية القضية اما ان يكون باعتبار محمول القضية او باعتبار اذعان النسبة فيها ولا يجوز ان يكون باعتبار موضوعها اذ الموضوع في القضايا العقلية وغير العقلية لا يكون الا غير العقلي من الشرعيات والحسيات كقوله السماء لا تخرق وغير ذلك وان كان باعتبار الاول فيرد عليه اولا بانه لا ينطبق على الدليل الاصولي لانه على ما عرفت عبارة عن

وبعبارة اخرى

لكونه جزئيا لا نسبيا

ما كان الموضوع فيه كلفظ السماء حسيا ولكن نفس القضية عقلية

المفرد الذي يكون وسطا لا تغير في المثال المعروف بمعنى ان الدليل الاصولي انما يطلق على نفس
الصفة المفرد المتكرر في المقدمتين كالتغير حيث انه يتغير ويقال عند الاصولي بواسطة
كونه بصحيح النظر منتجا لحدوث العالم واما القضية العقلية التي كانت عقليتها
باعتبار المحمول فليست بمفرد حتى يطلق عليها الدليل الاصولي فالدليل العقلي
فيما عرف بالقضية العقلية تتوصل الى قضية شرعية فهو غير منطبق على الدليل
الاصولي والجواب عنه منع اطلاق الدليل الاصولي على خصوص المفرد الذي
كان وسطا متكررا كما من الشيخ الاستاد قدس سره وغيره بل الدليل الاصولي انما يطلق
على ما يحصل به النظر سواء كان مفردا او غير المفرد وثانيا انه غير منعكس لخروج القسم الثاني من المركب ح
من الدليل العقلي اعني الاستلزامات العقلية كمقدمة الواجب واجبة فانها ضرورة ان الاستلزامات عبارة عن الاحكام
قضية عقلية مع ان المحمول فيها وهو وجوب المقدمة مثلا شرعي دون العقلي الشرعية كوجوب المقدمة
والمفروض ان الدليل العقلي عبارة عن قضية عقلية كان عقليتها باعتبار المحمول وحرمة الضد مثلا
محمولها عقلي والجواب عنه ان المحمول في الاستلزامات العقلية انما هو كونها لازمة المستفادة من
لملزومها كما تكون المقدمة لازمة لذيها الواجب والوجوب ونحوه من الحكم الشرعي الخطابات الشرعية عند العقل
انما هو طار عليها بعد اخذ مقدمة ان التلازمي لا يتفاوت فان ومن النفي فالمحمول فيها
ان المحمول وهو لزومها وملازمتها لملزومها عقلي لا شرعي وان كان باعتبار المثال وان كان شرعيا ح
اعني كونها عقليا باعتبار اذعان ثبوت النسبة فيها فيرد عليه بانه ح وان كان
منعكسا للاستلزامات العقلية حيث ان اذعان النسبة فيها عقلي الا انه ح غير مطرد
لشموله جميع القضايا الشرعية وغير الشرعية بواسطة ان العقل انما يذعن بثبوت
نسبة المحمول الى الموضوع حتى في القضايا الشرعية مع انها ليست بدليل عقلي بل قضية
شرعية ولكن الجواب عنه ان القضية انما وجه انها راجعة الى العقل والوجدان غير محتاجة الى
او برهانية فالاولى لا كلام فيها من حيث كونها عقلية بديهية واما الثانية البرهان ح
النسبة فيها وان كان ~~عقليا~~ العقل الا ان عقليتها ~~عقليتها~~ وشرعيتها تابعة لبراهينها فالمعنى باذعان
فان كان البرهان فيها عقليا فهي عقلية وان كان شرعيا فهي شرعية بمعنى انها باعتبار
برهانها الشرعي تكون شرعية فارجة عن القضية العقلية التي كان عقليتها باعتبار
الاذعان الذي حصل من البرهان ~~الشرعي~~ العقلي فلا نقض على طرد الحد ثم ان هذا الا
اعني كون القضية عقليا باعتبار الاذعان ~~.....~~ وان كان مثارا له
الاعتبار السابق وهو اعتبار عقليتها بالنسبة الى المحمول في ورود الايراد الاول
عليه ايض وهو الايراد بعدم انطباقه على الدليل الاصولي الا ان الجواب عنه هو الجواب
الذي عرفته من منع اطلاق الدليل الاصولي على خصوص المفرد بل يطلق عليه
وعلى المركب وكيف كان فالاولى بل المتعين ان يراد من الحكم في تعريف الدليل
العقلي المعنى الثالث وهو المحمولات المنتسبة الى الموضوع دون سائر المعاني
لا طلاق الحكم عليه كثيرا في المحاورات فحينئذ لكان النزاع في الاستلزامات لكونه اقرب باصطلاح الدليل
في تحقق صغرى الملازمة بين وجوب المقدمة ووجوب ذيها مثلا وكان المحمول فيها الاصولي الذي اصطلح على كونه
الملازمة فالمحمولات في العقليات لا تكون الا عقليا فح لا يرد على هذا مفردا او سطا مع انه ح

فالدليل العقلي ح انما ينعكس لخصوص القسم الاول منه اعني المستقلات العقلية كقولنا هذا قبيح او حسن فان المحمول فيها اعني الحسن والقبح عقلي ح

على هذا الاطلاق ايراد واما الجزء الاخر المذكور في الحد وهو قوله يتوصل به فهو ظاهر في التوصل
الفعلي ومعناه انه حكم عقلي يتوصل به فعلا الى الحكم الشرعي فح قد يورد عليه بايراد ات
منسوبة الى شيخنا العلامة قدس سره اولها انه يخرج منه الدليل المغفول عنه الذي
كان دليلا على ثبوت الحكم الشرعي في الواقع الا انه غير مقصود بواسطة الغفلة عنه
فانه ليس ما يتوصل به فعلا الى الحكم الشرعي والحاصل ان التوصل ظاهر في الفعلي
بحيث كان ارادة امكان التوصل منه مجازا لا يصار اليه في الحدود بلا قرينة فح
يخرج منه الدليل المغفول عنه لكونه ليس مما يتوصل به فعلا الى الحكم الشرعي مع ان
المغفول عنه من افراد الدليل لتصريحهم في تعريف مطلق الدليل بامكان الا
الايصال بان التقييد بالامكان انما هو لادخاله في الحد واجيب عنه بان حد الدليل
العقلي بهذا الحد المذكور انما هو في مقام امتيازه ما قابله من الدليل الشرعي بعد
فرض اعتبار جميع القيود والشروط المعتبرة في جنس الدليل ان هو للقسمين من العقلي
والشرعي وامكان الايصال انما هو ما اعتبر من الخارج اعتباره في جنس الدليل ولا
غائل في تركه في هذا المقام الثاني انه ان اريد مما يتوصل به فعلا الى الحكم الشرعي العلة
التامة في الايصال اليه فلا يكاد يتم انطباقه على الدليل العقلي لان الحكم العقلي لا
يزيد على مقدمة واحدة وهي لا تكون علة تامة للوصول الى المطلوب الخبري الذي لا
يمكن الوصول اليه الا باعتبار قضيتين ليستفاد من احداهما ثبوت اللازم ومن الاخرى
اللزوم والملازمة وان اريد منه العلة الناقصة بان اريد منه ما له مدخلية في الايصال
~~في الجملة حتى يدخل في الحد كل ما له مدخلية في الايصال في الجملة حتى~~
~~ما لم يكن علة تامة فيلزم ان يدخل في الحد ... والسنة والاجماع مما يرشح به~~
~~كلمة لا اله الا الله في مقام اعتبار ما دل عليه الكتاب~~ كل مقدمة بعيدة لها مدخلية
~~الخ المصنف واجيب عنه~~ فيلزم ح ان يدخل في الحد كل مقدمة بعيدة لها مدخلية
في الايصال في الجملة حتى كلمة لا اله الا الله مثلا في مقام اثبات وجوب الصلوة
الذي دل عليه قوله تعالى اقيموا الصلوة فان للكلمة الطيبة الدالة على التوحيد ايض مدخلية
في الدلالة على وجوب الصلوة في الجملة لانها على التوحيد يدل على وجود الكتاب وانزاله
على النبي صلى الله عليه وآله وهكذا فالكلمة الطيبة مقدمة بعيدة لها مدخلية في الجملة على اثبات
وجوب الصلوة مع ان المنصف لا يرضى بالالتزام بكونها دليلا على اثبات وجوب
الصلوة واجيب عنه باختيار الشق الثاني اعني كون المراد هو العلة الناقصة ولكن
ليس المراد كل ما له مدخلية في الايصال من المقدمات البعيدة بل المراد هو
المقدمة المتعارفة الى الايصال الثالث انه يستلزم اتحاد الدليل مع المدلول
لان الدليل عبارة عما يتوصل به فعلا الى الحكم وهو في الاستلزامات ليس الا كلية
الكبرى الكلية اعنى كمقدمة الواجب واجبة حيث ان التوصل الفعلي حاصل
بها مع انها ليست الا المدلول والحكم الشرعي الذي اثبتها الدليل واجيب عنه
بان التغاير بين الدليل والمدلول حاصل بان الدليل عبارة عن كلية الكبرى والمدلول
والحكم الشرعي عبارة عن مصاديقها الجزئية ثم الظاهر ان هذه الاجوبة ايض منسوبة

فح يكون حكم العقل بكلية الكبرى في الاستلزامات كحكمه بمقدمة الواجب واجبة دليلا على الجزئيات المندرجة تحته ح

الى شيخنا العلامة الانصاري قدس سره ولكن لكل واحد من الايرادات والاجوبة عنه ما منظور فيه
اما الايراد الاول فلان المراد من التوصل هو امكانه بواسطة القرينة الداخلية
الموجودة في الحد وهو قوله حكم عقلي ووجه كونه قرينة انه لا يحتاج من مقدمة واحدة
ومن الواضح ان المقدمة الواحدة لا تكون مما يتوصل به فعلا الى الحكم الشرعي لاحتياج
التوصل اليه الى مقدمة اخرى حتى بسببهما معا يحصل التوصل الفعلي بل انما تكون
مما يمكن التوصل به الى الحكم الشرعي فيكون الحكم العقلي الذي عبارة عن مقدمة
واحدة قرينة داخلية على ان المراد من التوصل هو امكانه لا فعليته واما في الجواب
عن الايراد الاول فلان ما ذكره من ان الحد حيثما كان في مقام تمييز التميز بين القسمين
كان الشروط والقيود المعتبرة في المقسم محرزة في القسمين ولا حاجة الى ذكرها في باعتبار [illegible]
الحد انما يتم لو لم يعتبر في الحد ما يكون ضدا او نقيضا للشرط المعتبر في المقسم
والا فلا بل لا بد من ذكرها في الحد ولا يخفى ان المقام من هذا القبيل لان التوصل
المذكور في الحد ظاهر في التوصل الفعلي ومن البين ان التوصل الفعلي
ضد لامكان التوصل وشأنيته واما في الايراد الثاني فلان اعتبار ما له مدخلية في
الايصال بالنسبة الى القياس المنتظم لانتاج النتيجة المطلوبة لا كل ما له مدخلية في الايصال
من المقدمات والقياسات البعيدة حتى يرد على الحد بقوله مما لا يرضى احد بالالتزام بكونه دليلا
عقليا واما في الجواب عنه فلانه يستلزم فيما لو كان الدليل فيه مركبا من مقدمتين [illegible]
احديهما شرعي والاخر عقلي ان لا يسمى هذا الدليل عقليا ولا شرعيا اذ المفروض ان
كل واحدة من المقدمتين محتاجة اليها في الايصال فتسميته عقليا منافية لكون المقدمة
المحتاجة اليها فيه شرعية كما ان تسميته شرعيا منافية لكون المقدمة الاخرى المحتاجة اليها
فيه عقلية واما على طريق الجواب الذي ذكرنا فلا يستلزم هذا المحذور بل ان الدليل — من ان له مدخلية في الايصال بالاضافة الى القياس المنتظم — كان مقام [illegible]
المفروض كونه مركبا من مقدمتين عقلية وشرعية على طريقنا لا تسميته عقليا وشرعيا
معا ولكنه عقلي بالقياس الى مقدمته العقلي وشرعي بالقياس الى مقدمته الشرعي
واما في الايراد الثالث فلان المحمول في الدليل العقلي على ما عرفته ليس هو الحكم
الشرعي كوجوب مقدمة الواجب واجبة حتى يرد الايراد باتحاد الدليل مع
المدلول بل المحمول فيه انما هو ملازم بمعنى ان مقدمة الواجب ملازمة للواجب
والتلازم بينهما لا يتفاوت فحينئذ لا يرد المحذور المذكور واما في الجواب عنه فلانه
يرد عليه اولا ان مقتضاه ان تكون الاحكام الشرعية الكلية كقولنا الكلب
نجس والصلوة واجبة والخمر حرام ادلة شرعية على الجزئيات المندرجة تحتها مثل هذا
كلب وكل كلب نجس فهذا نجس وهذا انما يأباه طريق القوم ولا يعده شيء من كلماتهم
وثانيا ان جعل الكبرى الكلية دليلا على صغرى وثبوتها الجزئية لا يعد صحيحا من
الاصطلاح لا اللغوي ولا الاصولي ولا المنطقي فان الدليل في اللغة هو الهادي
ككون الدخان دليلا على وجود النار وفي الاصول هو نفس المفرد الوسط المنكر الذي
يتوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري وفي المنطق هو قولان فصاعدا الصغرى و
الكبرى المنتجين للمقصود ومن الواضح ان الكبرى الكلية في الاصطلاحات الثلث
ليست بدليل على جزئياتها المندرجة تحتها كما لا يخفى وثالثا ان الدليل الافرادي على الكلي

الكلي لا غيره والدليل لا بد ان يثبت امرا غيره فثبت ان الكبرى الكلية لم تكن دليلا على جزئياتها
فهل اي حكم فقهي بالقياس الى الجزئيات ام لا فنقول ان الاحكام الشبهة في الجزئيات
ان كانت شبهة حكمية بعد احراز الموضوع كما اذا كان [illegible] وفي كون الشك في جزئيات
كل فاعل مرفوع مثلا شككنا في حكمها بكونها مرفوعة بعد ما احرز كونها فاعلا فهي الكبرى

فثبت مما ذكرنا ان الايرادات الثلث كلها مدفوعة بما ذكرناه من الاجوبة لا بما ذكره
المجيب ثم ان الفاضل القمي [illegible] في كون مراده قد عرف الدليل العقلي بطريق آخر حيث قال
ان الدليل العقلي ما يكون مثبتا للحكم في الواقع والدليل الشرعي ما يكون مثبتا له
عند الشارع وفي موضع آخر في غير هذا المقام قال ان الدليل لا اعتبر فيه النظر
فالناظر في الثاني اي الدليل الشرعي يجوز ان يكون مؤمنا وكافرا يعني ان لازم
الثاني هو ان المستدل به على اثبات الحكم عند الشارع يجوز ان يكون مؤمنا وكافرا
لوضوح ان الكافر ايضا يجوز له ان يستدل بقول الله تعالى اقيموا الصلوة مثلا على
وجوب الصلوة عند الشارع وهو من دون ان يعتقد به ولازم الاول اي الدليل
العقلي ان المستدل به على ثبوت الحكم في الواقع لا يكون الا خصوص المؤمن اذ
استدلال الكافر به على ثبوت الحكم واقعا موقوف على اذعانه بثبوته في الواقع والمفروض
انه كافر ومنكر لثبوته واقعا والظاهر انه رحمه الله بعد ذلك قد عرف الدليل العقلي
بتعريف اخر على وجه يستفاد منه تقسيم الدليل الى العقلي والشرعي فقال ان الدليل
العقلي ما يكون جميع مقدماته عقليا والدليل الشرعي ما لا يكون كذلك كما اذا كانت
جميع مقدماته شرعيا او كان بعضها شرعيا والبعض الاخر عقليا ولكنا لم نجد دليلا
شرعيا يكون جميع مقدماته شرعيا الا ما لم ينتهي الى الدليل العقلي انتهى كلامه
رفع مقامه اقول وفي كل واحد من التعريفين الذين ذكرهما للدليل العقلي نظر اما في
الاول فلان الدليل والاحكام التي استدل بالدليل على اثباتها تارة
تكون امورا واقعية ثابتة في نفس الامر وكان قول الشارع بالنسبة اليها طريقا
كالجنة والنار وصفاتهما وصفات الباري والعود العقلي وغير ذلك من الامور
الواقعيات التي كان طريق العلم اليها قول الشارع واخباره واخرى تكون من
الاصول العقلية [illegible] تكون احكاما شرعية كان لقول الشارع فيها موضوعية
والاول والثاني خارجان عن محل الكلام اذ الكلام في صحة التعريف الاول وعدم
صحته انما يكون بالنسبة الى ما اثبته الدليل العقلي والشرعي معا والى الاول
الدليل على الاولى انها لا يكون الا شرعيا لوضوح ان العقل لا مسرح له بالنسبة الى ما
لا يعلم الا باخبار الشارع كما ان الدليل على ثانيتها لا يكون الا عقليا لكونه من العقائد
لا بد في اثباتها من العقل الدال على الاذعان عقلا واما الدليل الشرعي فلا مسرح له
في اثبات العقائد والا لدار حيث ان الدليل الشرعي يتوقف على ثبوت
العقائد التي منها وجود الصانع والشارع فلو توقف ثبوتها على الدليل الشرعي لدار

الدور واما على الثالث فالدليل فيه وان كان اعم من العقلي والشرعي الا انه يرد عليه بانه لا معنى للتفكيك بين دليلي العقل والشرع في ان الاول مثبت للحكم في الواقع والثاني مثبت له عندنا والحق ان الواقع بل الدليل سواء كان عقليا او شرعيا مثبت للحكم في الواقع وذلك لان واقع كل شيء انما يكون على حسب واقع الاحكام الشرعية سواء كانت تكليفية او وضعية بناء على القول بكونها مجعولة ليس الا عبارة عن جعلها وتقررها عند الشارع فجعلها وتقررها عنده انما يكون هو الواقع وبنفس الامر فكان الدليل الشرعي ايضا مثبتا للحكم الشرعي في الواقع اي على جعله وتقرره عند الشارع فلازمه ان لا يستدل به الا المؤمن واما على القول بكون الاحكام الوضعية امورا اعتبارية غير مجعولة بل منتزعة من الاحكام التكليفية التي كان واقعها بجعلها وتقررها فحالها اذن حال الاحكام التكليفية وايضا يرد على ما ذكره من ان لازم الدليل العقلي ان لا يستدل به الا المؤمن بانه منقوض بالقسم الثاني من الدليل العقلي اعني الاستلزامات حيث انه دليل عقلي مع انه يستدل به كل مؤمن وكافر لضرورة ان الكافر ايضا يستدل على وجوب المقدمة مثلا بان مقدمة الواجب واجبة واما التعريف الثاني الذي ذكره لدليلي العقل والشرع فيرد عليه بانه منقوض بالدليل العقلي المستقل اعني الحسن والقبح فان العقل اذا ادرك حسن الشيء او قبحه كان صغراه ان هذا حسن او قبيح وكبراه ان كل حسن واجب وكل قبيح حرام ولا ريب ان هذا دليل عقلي بالضرورة مع ان جميع مقدماته ليس عقليا اذ الكبرى فيه على التحقيق حكم شرعي ليس بعقلي يثبت بالدليل الشرعي ليس الاخلاف لبعض الافاضل حيث قال ان الكبرى فيه تثبت بالدليل العقلي ايضا لان العقل له زيادة على ادراكه الحسن والقبح حكم بالوجوب والحرمة والثواب والعقاب ولكن التحقيق المذكور على التحقيق والمشهور وارد عليه واما ما ذكره من انا لا نجد دليلا شرعيا كان جميع مقدماته شرعيا الا واذا انتهى الى الدليل العقلي فقد يقال انه ايضا منقوض بما اذا قيل ان اربعة فراسخ موجب للقصر فكل قصر موجب للافطار لوضوح انه دليل شرعي كان جميع مقدماته شرعيا الا ان هذا النقض مدفوع بان هذا الدليل غير منتج الا بضم مقدمة عقلية اليه وهو ان المتلازمين لا ينفكان وان القصر ملازم للافطار لوضوح ان الكبرى اعني كل قصر موجب للافطار مع قطع النظر عن هذه المقدمة العقلية غير ثابتة حتى ينتج ثبوت الافطار لاربعة فراسخ فمع انضمام تلك المقدمة العقلية الى الدليل كانت المقدمات الشرعية منتهية الى المقدمة العقلية

الموضع الثاني في التقسيم وقد قسم الدليل العقلي الى ما يستقل وما لا يستقل

ثم

ولازمه ان لا يستدل به مطلقا الا المؤمن المرشد م

لحكمه بالوجوب والحرمة والحكم عقلي يثبت بالدليل العقلي ح

الموضع الثالث في حجية الدليل العقلي واعتباره في مقام اثبات الحكم الشرعي به فنقول اما القسم الثاني منه وهو ما لا يستقل فلا خلاف بين المعتزلة والاشاعرة في اعتباره وحجيته الا انهم مع الامامية اطبقوا على ذلك ولا ينافي ذلك دعوى الاخباريين وبعض الامامية انحصار الدليل في السنة او في السنة والكتاب حيث ان هذه الدعوى منهم ينافي الخلاف على اعتبار القسم الثاني من العقلي لان الاخباريين على فرقتين فرقة منهم يقولون ان العقل مطلقا معزول لا مسرح له اصلا في اثبات الحكم الشرعي وفرقة اخرى كالسيد الصدر وغيره لا يقولون بانه معزول راسا بل له ارتباط في اثبات الحكم الشرعي بواسطة الخطاب الشرعي المستفاد من السنة اما الفرقة الاولى فليس كلامها في دعوى نفي الخلاف في اعتبار القسم الثاني بالنسبة اليهم حتى يثبت المنافاة بينه وبين دعويهم انحصار الدليل في الكتاب والسنة واما الفرقة الثانية فغرضهم من انحصار الدليل في السنة والكتاب هو نفي كون القسم الاول من العقلي دليلا واما القسم الثاني منه فهو عندهم ايضا دليل معتبر لواسطة الخطاب الشرعي فكان الدليل عندهم هو السنة فاذن لا منافاة بين دعوى نفي الخلاف في اعتباره وبين دعوى الفرقة الثانية انحصار الدليل في السنة والكتاب واما القسم الاول منه وهو ما يستقل فالكلام فيه تارة في ثبوت حكم العقل بالتحسين والتقبيح في مقابل الاشعري المنكرين لحكمه بهما واخرى في الملازمة بعد فرض ثبوت حكم العقل بهما اي الملازمة بين حكم العقل بهما وبين حكم الشرع وقد يعبر عنه بقاعدة التطابق اعني كل ما حكم به العقل حكم به الشرع وبالعكس فههنا مقامان الاول في اثبات حكم العقل بهما والثاني في اثبات الملازمة بينه وبين حكم الشرع اما الاول فتوضيح الحال فيه يستدعي رسم امور الاول في بيان محل البحث عن مسألة الحسن والقبح بالنسبة الى العلوم الثلثة التي يناسب ذكر هذه المسألة فيها من الكلام والفقه والاصول فنقول اما في علم الكلام باعتبار البحث عن الحسن والقبح الذين لهما من صفة فعل الواجب اعني حسن الاحسان وقبح العقاب بلا بيان مثلا انما يكون من مسائل الكلام اذ موضوعه ذات الواجب تعالى فالبحث عن الحسن والقبح بحث عن عوارض موضوع الكلام واما بالنسبة الى الفقه باعتبار البحث عن فعل المخلوق المحلوق فالبحث فيه انما يكون من مبادي الفقه لا من مسائله لان مسائله ما يبحث فيها عن احوال فعل المكلف من حيث الجواز والحرمة وغيرها من الاحكام الشرعية لا من حيث غيرها فاما البحث فيه عن احوال فعل المكلف من حيث الحسن والقبح فهو من مبادي الفقه والموقوف عليه لمعرفة الفقه واما ذكرها في الاصول فيكون ايضا من مباديه لان موضوعه الادلة ومن الادلة العقل فالبحث عن صفة العقل من الحسن والقبح بحث عن صفة الموضوع فالبحث عن الموضوع وصفاته انما يكون من مباديه الامر الثاني في

بسم الله الرحمن الرحيم

الدور و اما علا الثالث فلانه لا دليل فيه و ان كان ادعا منع العقل و الشرع الا انه يرد عليه بانه لا معنى للتفكيك بين دليلى العقل و الشرع فى ان الاول مثبت للحكم فى الواقع و الثانى مثبت له عنه الشارع لا فى الواقع بل الدليل سواء كان عقليا او نقليا مثبت للحكم فى الواقع و ذلك لان واقع كل شئ انما يكون على حسبه فواقع الاحكام الشرعية سواء كانت تكليفية او وضعية بناء على القول بكونها مجعولة ليس الا عبارة عن جعلها و تقررها عنه الشارع فجعلها و تقررها عنده انما يكون هو الواقع و نفس الامر فح لان الدليل الشرعى ايض مثبتا للحكم الشرعى فى الواقع اعنى جعله و تقرره عنه الشارع فلازمه ان لا يستدل به الا المؤمن و اما على القول بكون الاحكام الوضعية امورا اعتبارية غير مجعولة بل منتزعة من الاحكام التكليفية التى كان واقعها بجعلها و تقررها فى الشرع اذن فحال الاحكام التكليفية و ايض يرد على ما ذكره من ان لازم الدليل العقلى ان لا يستدل به الا المؤمن بانه منقوض بالقسم الثانى من الدليل العقلى اعنى الالتزامى حيث انه دليل عقلى مع انه يستدل به كل مؤمن و كافر لضرورة ان الكافر ايض يستدل على وجوب المقدمة مثلا بان مقدمة الواجب واجبة و اما التفريق الثانى الذى ذكره لدليلى العقل و الشرع فيرد عليه بانه منقوض بالدليل العقلى المستقل اعنى الحسن و القبح فان العقل اذا ادرك حسن الشئ او قبحه كان صغراه ان هذا حسن او قبيح و كبراه ان كل حسن واجب و كل قبيح حرام و لا ريب ان هذا دليل عقلى بالضرورة مع ان جميع مقدماته ليس عقليا اذ الكبرى فيه تحتاج فى التحقيق حكم شرعى ليس بعقلى يثبت بالدليل الشرعى ليس الا خلافا لبعض الاخباريين الا فى خلل حيث قال ان الكبرى فيه تثبت بالدليل العقلى ايض لان العقل له زيادة على ادراك الحسن و القبح حكم بالوجوب و الحرمة و الثواب و العقاب و لكن النقض المذكور على التحقيق و المشهور وارد عليه و اما ما ذكره من انا لا نجد دليلا شرعيا كان جميع مقدماته شرعيا الا و اذا انتهى الى الدليل العقلى فقد يقال انه ايض منقوض بما اذا قيل ان اربعة فراسخ موجب للقصر فكل قصر موجب للافطار لوضوح انه دليل شرعى كان جميع مقدماته شرعيا الا ان هذا النقض مدفوع بان هذا الدليل غير منتج الا بضم مقدمة عقلية اليه وهو ان التلازمين لا ينفكان و ان القصر ملازم للافطار لوضوح ان الكبرى اعنى كل قصر موجب للافطار مع قطع النظر عن هذه المقدمة العقلية غير ثابتة حتى ينتج ثبوت الافطار لاربعة فراسخ فمع انضمام تلك المقدمة العقلية الى الدليل كانت المقدمات الشرعية منتهية الى المقدمة العقلية

الموضع الثانى فى التقسيم و قد قسموا الدليل العقلى الى ما يستقل و ما لا يستقل

(في الهامش: و لازمه ان لا يستدل به الا المؤمن ... المرتد ...)

بسم الله الرحمن الرحيم

الموضع الثالث فى حجية الدليل العقلى و اعتباره فى مقام اثبات الحكم الشرعى فنقول اما القسم الثانى منه و هو ما لا يستقل فلا خلاف بين المعتزلة و الاشاعرة فى اعتباره و حجيته بل انهم مع الامامية اطبقوا على ذلك و لا ينافى ذلك دعوى الاخباريين و بعض المتكلمين انحصار الدليل فى السنة او فى السنة و الكتاب حيث ان هذه الدعوى منهم تنافى لنفى الخلاف فى اعتبار القسم الثانى من العقلى لان الاخباريين على فرقتين فرقة منهم يقولون ان العقل مط معزول لا مسرح له اصلا فى اثبات الحكم الشرعى و فرقة اخرى كالسيد الصدر و غيره لا يقولون بانه معزول راسا بل له ارتباط فى اثبات الحكم الشرعى بواسطة الخطاب الشرعى المستفاد من السنة اما الفرقة الاولى فليس كلامها منافى دعوى نفى الخلاف فى اعتبار القسم الثانى بالنسبة اليهم حتى يثبت المنافاة بينه و بين دعويهم انحصار الدليل فى الكتاب و السنة و اما الفرقة الثانية فغرضهم من انحصار الدليل فى السنة و الكتاب هو نفى كون القسم الاول من العقلى دليلا و اما القسم الثانى منه فهو عندهم ايض دليل معتبر لو بواسطة الخطاب الشرعى فكان الدليل عندهم هو السنة فاذن لا منافاة بين دعوى نفى الخلاف فى اعتباره و بين دعوى الفرقة الثانية انحصار الدليل فى السنة و الكتاب و اما القسم الاول منه و هو ما يستقل فالكلام فيه تارة فى ثبوت حكم العقل بالتحسين و التقبيح فى مقابل الاشعرى المنكرين لحكمه بهما و اخرى فى الملازمة بعد فرض ثبوت حكم العقل بهما اعنى الملازمة بين حكم العقل بهما و بين حكم الشرع و قد عبر عن هذا بقاعدة التطابق اعنى كلما حكم به العقل حكم به الشرع و بالعكس فههنا مقامان الاول فى اثبات حكم العقل بهما الثانى فى اثبات الملازمة بينه و بين حكم الشرع اما الاول فتوضيح الحال فيه يستدعى امور الاول فى بيان محل البحث عن مسئلة الحسن و القبح بالنسبة الى العلوم الثلثة التى يناسب ذكر هذه المسئلة فيها من الكلام و الفقه و الاصول فنقول اما فى علم الكلام باعتبار البحث عن الحسن و القبح الذين هما من صفة فعل الواجب اعنى حسن الاحسان و قبح العقاب بلا بيان مثلا انما يكون من مسائل الكلام اذ موضوعه ذات الواجب تعالى فالبحث عن الحسن و القبح بحث عن عوارض موضوع الكلام و اما بالنسبة الى الفقه باعتبار البحث عن فعل المخلوق المخلوق فهذا البحث فيه انما يكون من مبادى الفقه لا من مسائله لان مسائله ما يبحث فيه عن احوال فعل المكلف من حيث الجواز و الحرمة و غيرها من الاحكام الشرعية لا من حيث غيرها فاما البحث فيه عن احوال فعل المكلف من حيث الحسن و القبح فهو من مبادى الفقه و الموقوف عليه لمعرفة الفقه و اما ذكرها فى الاصول فيكون ايض من مباديه لان موضوعه الادلة و من الادلة العقل فالبحث عن صفة العقل من الحسن و القبح بحث عن صفة الموضوع فالبحث عن الموضوع و صفاته انما يكون من مباديه الامر الثانى فى

(في الهامش: فى مسئلة حجية القطع ٢)

بيان معاني الحسن والقبح وتلخيص ما هو محل النزاع المعروف بين الامامية والاشاعرة
منها فنقول ان لهما معان عديدة واطلاقات كثيرة منها صفتي الكمال والنقص
فالحسن يكون بمعنى صفة الكمال والقبيح بمعنى صفة النقص يقال العلم حسن اي لمن
اتصف به كمال وارتفاع شأن والجهل قبيح اي لمن اتصف به نقصان ومنها موافقة
الغرض ومخالفته والمراد من ذلك هو كون الحسن والقبح موافقة غرض الفاعل
ومخالفته فقتل زيد اذا اخذه وقع عن اعدائه كان حسنا بمعنى موافقته غرض
اعدائه واذا وقع من اوليائه واحبائه كان قبيحا بمعنى مخالفته لاغراض
اوليائه ومنها ملائمة الطبع ومنافرته كأكل الطعام اللذيذ فيقال انه حسن اي
ملائم للطبع وشرب الدواء المر فانه قبيح اي منافر له ومنها كون الفعل بحيث يستحق
فاعله الثواب او العقاب ومنها كون الفعل بحيث يستحق فاعله المدح والثواب
او الذم والعقاب ومنها كون الفعل بحيث يستحق فاعله المدح او الذم عرفا
كحسن خروج الجندي بلباسه في العرف وقبح خروج العالم بلباس الجندي لاستمرار
العادة في نظر العرف على خلاف هذا الخروج ومنها كون الفعل بحيث يستحق فاعله
عند العقل المدح او الذم بان يكون الفعل متصفا بصفة يستحق فاعله المدح او
الذم العقلي وهذا هو المعنى المتنازع فيه المعروف بين الامامية القائلين به والاشاعرة
المنكرين له ثم ان تعريف الحسن والقبح بهذا المعنى ان يجرد كون الفعل ممدوحا
او مذموما انما هو توقيف بالرسم وتعبير بالاسم لضيق المناق [illegible] والا فتعريفه
الحقيقي هو ما ينبعث منه المدح العقلي او الذم العقلي وهو بالفارسية عبارة
از خوشى آمدن عقل وبد آمدن عقل بمعنى ان العقل بعد فرض تجرده عن
علائق الطبيعة وخلوه عن الاغراض النفسانية والتخلية في حد ذاته
يميل لبعض الافعال ويدركه بحيث يستلذ منه وبالفارسية خوش مى آيد عقل را
از آن فعل ويمدح فاعله كشكر المنعم وبعض الافعال بحيث يتنفر منه النفس
~~[illegible] فاعله~~ وبالفارسية بد مى آيد عقل را ويذم فاعله وبالجملة ان هذا المعنى هو
المعنى المتنازع فيه دون سائر المعاني اما المعنى الاول اعني صفة الكمال والنقص
فهو خارج عن محل النزاع المعروف بين المعتزلة والاشاعرة لان الاشاعرة
ايضا قائلون بثبوت هذا المعنى في الجملة اي بثبوت الحسن والقبح بالمعنى الاول
في صفات الاعيان نعم هنا نزاع آخر بين المحققين من الحكماء والاشاعرة في ان الافعال
هل تتصف بصفة الكمال والنقص كاتصاف الاعيان بهما كالعلم والشجاعة
وصفاء اللؤلؤ ونحوه فيقال ان العلم وكذا الطهارة صفة كمال او هو كمال
لمن يتصف به او لا تتصف بهما فالمحققون على عدم اتصاف الافعال بصفة
الكمال والنقص والاشاعرة على اتصافها بهما لما حكي عن قبل الاشاعرة على امتناع
الكذب والظلم على الله تعالى بانه نقص والنقص ممتنع عليه تعالى والحاصل ان الاشاعرة
بعد ما انكروا الحسن والقبح اورد عليهم بان مقتضى انكار الحسن والقبح
هو تجويز الكذب والظلم ونحوهما من القبائح على الله تعالى شأنه مع ان الكذب ونحوه

مثلا ح

ومنها المصلحة والمفسدة ح

وعادة بمعنى انه يستحق ذلك حسب اختلاف العرف والعادة ح

في نظر العقل ح

واختار هذا المعنى من حيث كونه مورد النزاع الفاضلان الامير والمير [illegible] قدس سرهما وذكر احدهما ان الحسن والقبح بهذا المعنى يختلف عنه القوم فيكون لشيء واحد حسنا عنه قوم وقبيحا عنه قوم آخر ح

كالكتابة والقراءة وغيرهما ح

وانى هذا من معنى ادراك العقل الحسن والقبح الذي انكره الاشاعرة ح

الا حقيقيا ح

9

ونحوه ممتنع على الله تعالى واجيب من قبلهم بان الكذب ونحوه صفة نقص فمع انكار الحسن
والقبح لم يجوز الكذب ونحوه على الله تعالى والا لزم النقص على افعال الله تعالى
وهو جل شأنه منزه عن النقص ولكن التحقيق ان الافعال غير متصفة بهما بالوضوح
انها من حيث هي كحركة اليد مثلا في الكتابة ليست قابلة لان تتصف بالكمال او
النقص واعتبار الكمال والنقص انما يكونا باعتبار الاثر الثابت للفعل وبالجملة ان
قلنا بعدم اتصاف الافعال بهما فالنسبة بين هذا المعنى الاول وبين الحسن و
القبح بالمعنى المتنازع فيه هو التباين الكلي مفهوما ومورداً اذ مورد الاول في
الاعيان ليس الا والثاني في الافعال وان قلنا باتصافها بهما فالنسبة بينهما بحسب
المورد عموم من وجه لصدق لافتراق الثاني عن الاول في بعض الافعال واجتماعهما
في بعض آخر وعليك بتطبيق المثال واما المعنى الثاني اعني موافقة الغرض
ومخالفته فهو ايضا خارج عن المتنازع فيه لوجود الحسن والقبح بهذا المعنى
باختلاف اغراض الفاعل بحيث لم ينكره احد واما المعنى ~~الرابع~~ اعني المصلحة
والمفسدة فان اريد منه موافقة الغرض ومخالفته كما اريد بها بعض فهو كسابقه
في خروجه عن محل النزاع وانه من الاعتبارات المختلفة باختلاف الاغراض
وان اريد منه المنفعة والمضرة فكذلك انه خارج عن محل النزاع اذ لم ينكر
احد بوجود النفع والضرر في الافعال الا ان النسبة بين هذا المعنى ومعنى
موافقة الغرض ومخالفته عموم وخصوص من وجه ان لوحظ ذلك اي موافقة
الغرض ومخالفته بالنسبة الى افعال المخلوق العباد اذ رب فعل من
افعالهم يكون موافقا لغرض فاعله ولكنه خال عن المنفعة كقعوده في
صدر المجالس العامة للجاه والرياسة والجلال وقد يكون عكس ذلك وقد
يجتمعان واما ان لوحظ ذلك بالنسبة الى فعل الخالق بناء على القول بان
فعله تعالى معلل بالغرض كما عليه الاشاعرة فالنسبة بينهما التلازم اي كونهما
متلازمين لان الغرض على هذا القول انما هو عائد الى المخلوق لا الى الخالق
لتنزهه وعلو شأنه تعالى من ان يكون الغرض عائدا الى نفسه فاذا
كان عائدا الى المخلوق فهو ليس الا النفع والضرر وبالجملة ان الحسن والقبح
بهذا المعنى اي المصلحة والمفسدة مطلقا سواء كان مستقلا بمعنى النفع والضرر او
غير مستقل ومرادفا لموافقة الغرض ومخالفته خارج عن محل النزاع بين القوم
والاشاعرة فلا يتوهم الشعار منافاة هذا لما هو المعروف في الالسن والمسطور في
الكتب من ان الاحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد النفس الامرية عند الامامية
دون غيرهم مع انه لم يعهد من الامامية نزاع آخر مع الاشاعرة في تبعيتها لها
غير النزاع المعروف في الحسن والقبح فمحل النزاع بينهم في تبعيتها للمصالح
والمفاسد الخفية هو النزاع نزاع آخر يتفرع على النزاع المعروف او انه هو النزاع

بمعنى ان الفعل يكون له اثر وذلك الاثر موجب لكمال متعلقه او نقصه فالمتصف بهما انما يكون هو الفاعل باعتبار اثر الفعل واما نفس الفعل من حيث هو فغير قابل للاتصاف بهما فتأمل ح

فتأمل ح

الثالث ح

لابد ان يعلم انه ح

المعروف والذي يمكن ان يقال في تحرير هذا النزاع على وجه يحصل به دفع المنافات وجهان
احدهما ان يدعى ان المراد من المصالح والمفاسد المكنونة التابعة عنها الشرع في نفس الامر
مع خفائها عن انظارنا بحسب الظاهر هو الحسن والقبح فالامامية يقولون بان الاحكام
الاحكام تابعة للحسن والقبح الخفي الثابت في نفس الامر وانكر الاشاعرة ذلك
فقالوا بعدم تبعيتها لها وفيه اولا ان ارادة الحسن والقبح من المصالح والمفاسد
انما هي من جهة سببية المصلحة والمفسدة للحسن والقبح او خلاف الظاهر من جهة
ان المصلحة والمفسدة لها اطلاقات منها الحسن والقبح فارادة الخاص من ذكر
العام خلاف الظاهر وكيف ما كان فاطلاقهما على الحسن والقبح يحتاج
الى قرينة معينة بحيث يكون بدون القرينة مستهجنا جدا والمفروض ان القرينة
في المقام مفقودة وثانيا ان المصالح والمفاسد المكنونتين الخفيتين لا تصلحان
لان تكونا مرادفتين للحسن والقبح ويراد منهما الحسن والقبح الخفيين ضرورة ان
الحسن والقبح المدركين في نظر العقل لا يكونان الا ظاهرين دون خفيين اللهم الا
ان يقال ان المراد ان جهات الحسن والقبح مخفية عن نظر العقل كخفاء
جهات واجبات الشرع لا ان المخفي عن نظره نفس صفتي الحسن والقبح فافهم — عن نظر العقل صح
الثاني ان المراد من المصالح والمفاسد المكنونة في نفس الامر هو
نفس المصلحة والمفسدة الخفيتين دون الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه و
النزاع في تبعية الاحكام لها يكون بعد الاتفاق في ان للاشياء مصلحة و
مفسدة خفية بمعنى ان الاشاعرة وغيرهم كلهم متفقون في ان للاشياء
مصالح ومفاسد مكنونة مخفية ولكن كان نزاعهم في تبعية الاحكام
لها متفرعا على نزاعهم في ثبوت الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه المعروف
فمن قال منهم بثبوت الحسن والقبح وهم الامامية قالوا بتبعية الاحكام للمصالح
والمفاسد المخفية المكنونة في نفس الامر ومن قال بعدم ثبوته وهم الاشاعرة
قالوا بعدم تبعية الاحكام لها فيتعين ان اتفاقهم على ادراك العقل للمصالح
والمفاسد وخروجها عن مورد النزاع لا ينافي اختلافهم في التبعية و
في ان المصالح توجب حسنا يستتبع التكليف والاحكام والمفاسد
توجب قبحا لا يستتبع الاحكام لوضوح ان الالتزام بالاول لا يستلزم
الالتزام بالثاني الا ان الالتزام بثبوت الحسن والقبح اي ثبوت
صفة في الفعل توجب تلك الصفة مدح الفاعل او ذمه يستلزم الالتزام
بتبعية الاحكام لهما للمصالح والمفاسد والالتزام بعدم ثبوتهما يستلزم
الالتزام بعدم تبعيتها لهما هذا واما المعنى الرابع فلا كلام لهم في ثبوته
بحيث كانت الضرورة قاضية بانه لا ينكر احد وجود اشياء ملائمة لطبيعة

لطبيعة الانسان كأكل الطعام اللذيذ والشياء او منافرة لطبيعته كشرب الدواء المر
بل الطبايع الحيوانية مشتركة مع طبيعة الانسان في ذلك فالمراد من هذا ملائمة
الطبيعة الحيوانية ومنافرتها وحصول الاختلاف في بعض اصناف الطبايع
او اشخاصها غير مضر لاعتبار جنس الطبيعة الحيوانية لوضوح ان طبايع الحيوانات
ايضا مختلفة فان بعض الاشياء ملائم لطبع بعضها دون الاخر باعتبار القوى المختلفة — بعض صح
فيها وهذا المعنى ايضا من الاعتبارات المختلفة باختلاف الطبايع وليس
من معنى الحسن والقبح المتنازع فيه واما المعنى الخامس وان ذكر الذهني اللذان
عبارة عما يستحق فاعله الثواب والعقاب فقط او مع انضمام المدح والذم فهما
خارجان عن محل الكلام في معنى الحسن والقبح العقلي المتنازع فيه اذ الكلام
في الحسن والقبح العقلي مع قطع النظر عن الشرع وعن الثواب والعقاب
بل مع الاعراض المنكر لوجود الشرع واما المعنى السابع فلا نزاع لهم في ثبوت
الحسن والقبح بهذا المعنى لاختلاف العرف بل باختلاف الازمنة والامكنة — واختلافهما صح
فتحقق مما ذكرنا ان معنى الحسن والقبح المتنازع فيه الحقيقي دون الرسمي هو
كون الفعل متصفا بصفة وحالة يستحق فاعله المدح العقلي او الذم العقلي
ويبقى شيء وهو ان جماعة من المتأخرين قالوا ان معنى الحسن المتنازع فيه بين
الاشاعرة وغيرهم هو كون الفعل مما لا حرج فيه والقبح هو كون الفعل مما
حرج فيه وفيه اولا ان الحسن والقبح بهذا المعنى يستلزم ان يكون محل
نزاع الفريقين في خصوص القبح الذي عبارة عما فيه حرج ومن حيث انكره
الاشاعرة واثبته الامامية دون الحسن ضرورة ان الحسن اذا كان بمعنى
لا حرج فيه فلا معنى لتعقل النزاع فيه بانكار ثبوته بل ثبوت الحسن بمعنى لا حرج
فيه متفق عليه بحيث لا ينكره احد والحال ان نزاع الفريقين انما هو ثابت
بالنسبة الى كل واحد من الحسن والقبح وثانيا ان الحسن والقبح المتنازع فيه هو
ان يكون متصفا بالاحكام الخمسة من الاباحة والوجوب والحرمة والندب
والكراهة كما هو كذلك على المعنى المختار من الحسن والقبح والحال
ان الحسن بهذا المعنى اعني لا حرج فيه لا يتصف بحكم من الاحكام
الخمسة الا اذا اعتبر في الحسن صفة كان الحسن باعتبار تلك الصفة — والقبح صح — والقبح صح
متصفا بالاحكام ولكن حينئذ اعتبر فيه الصفة كان الحسن خارجا عن
معنى لا حرج فيه بمعنى انه لم يكن بمعنى لا حرج فيه بل يكون بالمعنى المختار
الذي هو كون الفعل على صفة يستحق فاعله المدح او الذم عقلا
وثالثا ان هذا المعنى ليس من اصطلاح الاصولي وانما يكون اصطلاح
الفقهي حيث ان الفقهاء قد ذكروا ذلك في مقام بيان معنى قوله تعالى

وما عن المحقق من سبيل ان الحسن عبارة عما لا حرج فيه الثالث ان نزاع الاشاعرة مع الامامية القائلين بثبوت صفتي الحسن والقبح العقليين يجري على وجوه ثلثة احدها ان يقال انهم منكرون لاصل ثبوتها في الافعال بان لا واقعية لها فيها اصلا لا قبل خطاب الشرع ولا بعده نظير الكلام النفسي الذي لا واقعية له عند العدلية بل الافعال في انفسها خالية عن الصفتين بالمرة فهم ينكرون لها رأساً ولو بعد خطاب الشرع فيكون معنى اتصاف المأمور به الشرعي بالحسن والمنهي عنه بالقبح مجرد كونه مأموراً به ومنهيا عنه الثاني ان يقال انهم منكرون لثبوتها قبل خطاب الشرع بمعنى لا واقعية لها مع قطع النظر عن خطاب الشرع واما بعد خطاب الشرع فيثبتون لها في الافعال بمعنى بعد تعلق خطاب الشرع يحدث فيها صفتي الحسن والقبح لاجل امر الشارع ونهيه على وجه الموضوعية بان يكون الامر والنهي موضوعية في احداث صفتي الحسن والقبح الثالث ان يقال انهم منكرون لادراك العقل لثبوتها في الافعال بمعنى ان صفتي الحسن والقبح ثابتان في الافعال ومكنونتان فيها في الواقع والعقل لا يدركها الا انهما متبينان من قبل الشارع على وجه الطريقية بان يكون امر الشارع ونهيه كاشفاً عنهما وطريقا اليهما والذي يقتضيه التحقيق ان الوجه الاول لم يكن مراد الاشاعرة من انكارهم الحسن والقبح ولم يكن نزاع الوثيقين فيه لما كما تمم في الادلة والعنوان الشهرة على خلافه ثم يتجه النزاع على الوجه الاول على مذاق بعض الاخباريين مع المجتهدين من الامامية حيث ان الاولين ينكرون ادراك العقل لها فانهم بل النزاع على ما صرح به جماعة من الحكماء هو الوجه الثاني واولة القوم ناظرة اليه فيكون التحقيق والمختار ان مراد الاشاعرة من الانكار على الوجه الثاني الرابع ان مورد النزاع في الحسن والقبح انما يكون فيما اجتمع فيه الروابط الاربعة المعتبرة في تعلق التكاليف من البلوغ والعقل والقدرة والعلم على المبنى او الحد المعتبر في البلوغ شرعاً بمعنى انه يعتبر في ثبوت الحسن والقبح جميع الروابط الاربعة المعتبرة في تعلق التكاليف شرعا ففعل الصبي الغير المميز والمجنون والمضطر العاجز والنايم لا يتصف بحسن ولا قبح كما لا يتعلق على افعالهم تكاليف واحكام الا ان حد البلوغ الشرعي الذي عبارة عن الى خمسة عشر سنة البلوغ غير معتبر في المقام بل المعتبر من هذا البلوغ هنا التميز الخامس انك اذا عرفت معنى الحسن والقبح المتنازع فيه على طريقتنا بانه عبارة عن كون الفعل على صفة يستحق فاعله المدح والعقل او الذم كما ذكر وعرفت ايضا معنى كون الدليل العقلي دليل الحكم هو ان العقل اذا ادرك الحسن والقبح بالمعنى المذكور فيتفرع الحكم على الحسن او القبح الحكم بالقياس المنطقي على الشكل الاول بحيث لا يذهب عن معه منفي

وعلى وجه الثاني ان يكون امر الشارع ونهيه علة محدثة لصفتي الحسن والقبح

وعلى وجه الثالث ان يكون امره ونهيه معرفاً لصفتي الحسن والقبح في الواقع

وعبارة بعضهم في بيان معنى الادلة ان المدلة ناظرة اليه الا الترجيح

واعتبار الامر الرابع الاتي في مورد النزاع ... الوجه الثاني ... الروابط الاربعة ... الحسن والقبح ... الخطاب ... في الواقع ... لا حسن ولا قبح ...

عن معه متباين فيكون الدليل العقلي على طريقتنا هو الوسط المذكور لقولنا هذا حسن او قبيح وكل حسن واجب او كل قبيح حرام فاعلم ان ما يستفاد من ظاهر كلام المحقق القمي فهو بظاهره مردود عليه لانه قال ان العقل كما يدرك الحسن والقبح فكذا الكل من الواضح انه يدرك الاحكام من الوجوب والحرمة وغيرها لك بمعنى انه قال انه كما تبين عنه ما وعنه غيرنا من الحكماء والبراهمة والملاحدة وغيرهم ان العقل يدرك الحسن والقبح فكذا الكل من الواضح انه يدرك ان الافعال مما يستحق بها عن الله الثواب والعقاب ان خيراً فخير وان شراً فشر فلازم ذلك ان العقل مستقلا يدرك احكام الشارع من وجوب الافعال وحرمتها مع قطع النظر عن ترتب الاحكام على الحسن والقبح بمعنى ان العقل يدرك الاحكام الشرعية من دون ان يكون الاحكام متفرعة على الحسن والقبح فالدليل العقلي عنده نظرا الى ظاهر كلامه هو يقين الثواب والعقاب والاحكام في القياس المنطقي لقوله هذا عند العقل مما يستحق به عن الله الجزاء من الثواب او العقاب فكلما كان كذلك فهو واجب او حرام واورد عليه الشيخ الانصاري بان الدليل العقلي ليس هو الحكم الشرعي وانما هو الحسن والقبح يتفرع عليه الحكم الشرعي وحاصل الايراد الوارد على ظاهر كلامه ان العقل وان يدرك الحسن والقبح الا انه ليس له ان يدرك الاحكام الشرعية مستقلا من دون تفريعها على الحسن والقبح اذا تمهد تلك الامور فلنشرع في ادلة المثبتين للحسن والقبح والنافين لها اذ المسئلة عقلية فكل من الفريقين لجأوا الى اقامة الدليل على ما يدعيه اما ادلة الفرقة الاولى فهي بين وجدان وبرهان اما الوجدان فلانا اذا رجعنا الى انفسنا وجدنا بالضرورة ان الافعال بعضها في حد نفسه حسن بالضرورة وان لم قبيح كذلك كحسن رد الوديعة وقبح الظلم واجاب عنه امام الفخر وغيره بان هذا انما يكون لاجل الاستيناس بالشرع بمعنى ان ادراك العقلاء بالشرع يوجب وجدان ان الافعال قسمان حسن وقبيح لا انها عند العقل مع قطع النظر عن انس الشرع منقسمة الى القسمين وقيل في دفعه بان نفرض تخلية العقل عن موانسة الشرع فنجد الافعال حسنا وقبيحا واجاب عنه بان فرض التخلية عن استيناس الشرع محال كيف لا ولا يكون الا مع انس الشرع وفيه ان دعوى التي له تخلية العقل عن موانسة الشرع مكابرة واضحة كما ان انكار الوجدان بالنسبة الى الحسن والقبح مع قطع النظر عن انس الشرع عناد وليجة ظاهرة لان الكفار وغير اهل الشرع الذين لا يستأنسوا بالشرع بل ولا يسمعوا الشرع اصلا اكثر من ان تحصى ومن الضرورة ان عقولهم الخالية عن انس الشرع تجد الافعال حسنا وقبيحا ومع ذلك لو انكر الوجدان فليس لنا في مقابله كلام الا الحوالة الى

من الحسن والقبح

فيما اورده عليه الشيخ الانصاري

في بيان معنى الدليل العقلي

الدليل

الشرع

فرض

عناداً

الوجه ان اما البرهان فوجوه منها ان العاقل المختار اذا خير بين قولي الصدق
والكذب الذي فرض تساويهما بالنسبة الى مقاصده ودواعيه بحيث لا يكون هناك
مرجح يرجح احدهما على الاخر في حصول الغرض فهو يؤثر الصدق قطعا دون الكذب
ومن البين ان ذلك اي اختياره الصدق دون الكذب ليس الا لحسن الصدق
وقبح الكذب ولا يخفى عليك ان هذا الدليل وجداني ان كان مرجعه الى ان مقتضى
وجدان العاقل المختار المتبادر عنه هو اختياره الصدق في الفرض
المذكور وبرهاني ان كان مرجعه الى ان المتقرر عنه العقلاء هو اختيارهم — صحة الاستدلال
الصدق في هذا المقام ثم ان هنا سؤال ينبغي التنبيه عليه وهو ان هذا الدليل
موقوف على عدم جواز الترجيح بلا مرجح نظير التبادر فانه دليل وجداني
ان كان بمعنى تبادره عنه من يدعي التبادر وبرهاني ان كان بمعنى تبادره
عنه الناس واجيب عنه تارة بانه لا يتحقق الاستواء من جهة ان للصدق
لوازما وآثارا خفية فهو باعتبار تلك اللوازم لم يكن مساويا بالنسبة الى الكذب واخرى
بمنع انه يؤثر الصدق على فرض التساوي بل انه يتوقف ولا يخفى عليك ما في المنع
في الموضعين اما في الثاني فلان الضرورة والوجدان العقلاء قاضية على اختيارهم
الصدق دون التوقف واما في الاول فلان الغرض من فرض تحقق التساوي على
حسب ما يكون مرجح كلام العضد المستدل بهذا الدليل انما هو بالنسبة الى المقاصد — لتحقق التساوي
والدواعي مع قطع النظر عن اختلاف اللوازم فان الغرض هو تحقق التساوي
وعدم الاختلاف حتى بالنسبة الى اللوازم ولكن التحقيق في الجواب عنه
هو ما قيل من ان اختياره الصدق في الفرض المذكور يمنع ان يكون لاجل
اتصافه بالحسن بالمعنى المتنازع فيه بل باحد المعاني الاخر لكونه بمعنى الكمال
وتوضيحه ان اختيار الصدق في الصورة التي وليس لترجيحه باعتبار حسنه
بالمعنى المتنازع فيه بل انما يكون لمرجح داخلي وهو كونه كمالا باعتبار مطابقته — وقبح الكذب كذلك
هو للواقع وكون الكذب نقصا باعتبار مخالفته له فثبت ان اختيار الصدق
ليس لحسنه وقبح الكذب بل يكون لمرجح داخلي اعني مطابقته للواقع و
مخالفة الكذب له ثم اعلم ان هنا سؤال ينبغي التنبيه عليه [illegible] وعلى جوابه
وهو ان الاستدلال بالدليل المذكور مبني على مقدمة اخرى مطوية وهي
عدم جواز الترجيح بلا مرجح بان يقال ان الترجيح بلا مرجح قبيح فيكون
اختيار الصدق ناشئا عن ترجيحه لئلا يلزم قبح ترجيحه بدون مرجح في التكلم
السر والنكتة في عدم التعرض في ذكر هذه المقدمة في مقام الاستدلال
بالدليل المذكور ثم ما السر والنكتة في ان الاشاعرة تعرضوا في الجواب عن
الاستدلال المذكور بالجواب المذكور المزبور مع فيه مشقة ولم يتعرضوا في الجواب
عنه بجواب سهل وهو ان الترجيح بلا مرجح جايز غير قبيح عند الاشاعرة ولذا قال

قال السيد الشريف في حاشيته على الشمسية ان من اتجه له طريقان متساويان جاز له اختيار واحد
منهما في الايصال الى المطلوب من دون ترجيح فجاز للمجيب ان يجيب عن الاستدلال بان اختيار
الصدق في الفرض المذكور غير ناش عن ترجيحه بناء على جواز الترجيح بلا مرجح فلم لم يتعرض
لهذا الجواب اقول اما السر في عدم تعرض مقدمة ان الترجيح بلا مرجح في الاستدلال هو ان ذكرها — قبيح
فيه مستلزم للدور وتوقف الشيء على نفسه لوضوح ان اثبات الحسن والقبح عقلا بقبح الترجيح
بلا مرجح ليس الا الدور المحال واما السر في عدم تعرضهم في مقام الجواب لجواز الترجيح بلا مرجح
فهو ان هذا الجواب انما يتم لو كان اختيارهم الصدق في الفرض المذكور اتفاقيا واما اذا
كان دائميا فلا وتوضيحه ان اختيار الصدق مع فرض التساوي ان كان بنحو الاتفاق
بحيث قد يتفق ايضا اختيار الكذب او التوقف فيمكن ان يجاب عن الاستدلال بان اختيار
الصدق غير ناش عن ترجيحه بل ناش عن جواز الترجيح بلا مرجح وهو واما ان كان بنحو الدوام
بان كان ديدنهم عند العقلاء لا يزال على اختيار الصدق في الفرض المذكور فليس ذلك
الا لترجيحه باتصافه بالحسن لا لجواز الترجيح بلا مرجح الثاني انه لو لم يكن الحسن والقبح ثابتين
عقلا بل كان بالشرع فقط لزم افحام الانبياء والتالي باطل بالضرورة فالمقدم مثله
بيان الملازمة ان النبي ص اذا قال انظروا في معجزتي لتعلموا صدقي كان لهم ان
يقولوا لا ننظر حتى يجب علينا النظر ولا يجب حتى ننظر لان وجوبه العقلي مترتب
على وجود صفة الحسن فيه والمفروض انه لا حسن ولا قبح عقلا ووجوبه الشرعي ايضا
غير ثابت لانه فرع ثبوت نبوة النبي ص وهي لم تثبت بعد فليس للنبي ص الزامهم
على النظر في المعجزة ولا يلزم من ترك النظر استحقاق عقاب عقلي حتى يكونوا
ملومين عند العقلاء بترتب العقاب فلا مدفع للنبي ص عن هذه المعارضة و
هذا معنى افحام النبي وعجزه عن الحي دلة وهذا بخلاف القول بالحسن والقبح
فان العقل يدرك بالنظر صفة حسنة ويوجب ذلك حكمه بوجوب النظر فيكون
هذا حجة النبي ص عليهم فان من لم ينظر في المعجزة جاز ذمه وعقابه لتمامية
الحجة البالغة عليه من طرف حكم العقل واجاب صاحب الحاشية وغيره عن
هذا الوجه بوجهين الاول النقض نقض وحل اما النقض فهو انه على القول
بثبوت الحسن والقبح العقليين ايضا يلزم افحام النبي ص لان غاية
ما يلزم على هذا القول هو حكم العقل بوجوب النظر في المعجزة ولكن هذا — ان القول بثبوتها يكون
الحكم اي حكم العقل بوجوب النظر ليس ضروريا بل نظريا يتوقف على ثبوت
مقدمات عديدة نظرية من كون النظر مفيدا للعلم مطلقا وفي خصوص اثبات

النبوة وان معرفة النبي واجبة وانها لا تتم الا بالنظر وان مقدمة الواجب واجبة
وهذه كلها نظرية يتوقف على اقامة الدليل عليها لكونها خلافية وقد وقع الخلاف
فيها حيث خالفت السمنية في الامر الاول والمهندسون في الثاني والحشوية في
الثالث والصوفية في الرابع وجماعة من علماء الاصول في الخامس فعلى تقدير نظريتها
كلا او بعضا يلزم الافحام ايضا اذ للمكلف ان يقول لا انظر في معجزتك
حتى يجب ولا يجب حتى انظر فبعد نظريتها او بعضها ليس للنبي عليه السلام الزام مطلق
على النظر ولا يجوز العقاب بسبب ترك النظر ولا ريب ان هذا النقض مما لا مدفع
له وما قيل في التفصي عنه من ان وجوب النظر من ضروريات العقل بدعوى شهادة
الوجدان عليه فهو مجازفة يستبعد صدوره عن مثل القائل لوضوح نظريته وتوقفه
على المقدمات التي كلها او بعضها نظرية فكيف يمكن دعوى ضرورية هذا الحكم العقلي
واما الحل فهو ان النظر واجب عليه بمعنى انه لا بد من النظر في المعجزة والالم النقل
بوجوبه العقلي لان الفرق الواضح حاصل بين وجوب النظر في الواقع وبين
الحكم بوجوبه على الناظر في الظاهر فالاول كاف في النظر ولا يسمع قوله بان
النظر غير واجب علي في الظاهر حتى انظر فانه واجب عليه واقعا فح
لما كان النظر واجبا عليه في الشرع واقعا سواء نظر ام لم ينظر فلا يكون وجوبه
في الواقع موقوفا على النظر والحاصل ان وجوب النظر واقعا كاف في ثبوت
النظر فلا يتوجه عليه افحام الانبياء عليهم السلام ولا يخفى عليك ان هذا الظاهر
غير صحيح لوضوح ان وجوبه الواقعي الذي هو نظر المدعي ليس سببا لالزام حتى يرتفع الافحام
المنكر على النظر ولا سببا لاتمام الحجة عليه وانما السبب لالزامه انما هو تعلق الوجوب
به في الظاهر وعلمه به حتى يرتفع الافحام وبدون ذلك يتوجه عليه الافحام
ويمكن ان يوجه هذا الجواب على وجه يرتفع به الاشكال الافحام بان يقال ان الافحام
المدعي في دعواه تارة يكون لاجل عدم اقامته البينة اصلا او لاجل اقامتها
البينة المردودة المجروحة فيما اذا كان غرضه حصول المدعى واخرى يكون
لاجل تمرد المنكر وامتناعه عن استماع البينة القائمة على دعوى المدعي ضرورة انه يكون
مفحما مع امتناع المنكر عن الاستماع فيما اذا لم يتعلق فيه غرض على نفس الدعوى بدون   الكلام
حصول المدعى به والا فلا افحام في شيء وهكذا الكلام فيما نحن فيه فان دعوى النبوة مع اظهار
المعجزة ثابتة بالنسبة الى المطيعين الذين نظروا في المعجزة من غير ان يلزم الافحام
جزما واما بالنسبة الى المنكرين الذين امتنعوا عن النظر فيها فكذا لكن نظرا الى
ان الغرض وهو التحميل بالنسبة اليهم انما تعلق على مجرد استماعهم دعوى النبوة
ضعف ثبوت هذا الغرض بالنسبة اليهم مع ضميمة قاعدة دفع الضرر لا يلزم الافحام
لان المعيار في دفع الضرر هو خوف الضرر لا انه متفرع على القبح العقلي لهم في

فانهم بواسطة حصول التحميل بدعوى النبوة واظهار المعجزة مع الافحام ودفع الضرر يستحقون
اللوم والعقاب وان امتنعوا عن النظر في المعجزة ولا ريب انه مع استحقاقهم اللوم
والعقاب لا يتوجه عليه الافحام الانبياء عليهم السلام فح كان معنى قوله ان وجوب النظر واقعيا كاف   ولو بدون النظر
في عدم توجه الافحام هو انه كاف في ذلك بواسطة حصول التحميل ولزوم دفع الضرر
فثبت من هذا التوجيه عدم لزوم الافحام ولو لم يقل بوجوب النظر عقلا ولكن التحقيق
عندنا انه على القول بثبوت الحسن والقبح لا يدفع شبهة الافحام الا على القول بثبوت
الملازمة بين حكم العقل وحكم الشارع بمعنى ان بمجرد ثبوت حكم العقل بحسن النظر
وقبح تركه ولو ضرورة لا ينهض بدفع الافحام من دون ثبوت الملازمة بينه
وبين حكم الشارع به فان مجرد ادراك العقل بحسن النظر مع قطع النظر عن ملازمته   النظر
مع حكم الشارع بوجوبه وحرمة تركه لا يصير موجبا لالزام المكلف على النظر فانه لو ترك
النظر على هذا الفرض اي فرض عدم ملاحظة الملازمة لا يستحق عقابا حتى يجب عليه النظر بل
لا بد من دعوى الملازمة ايضا حتى يصح ان يقال مع ملاحظتها بعد ثبوت حكم العقل
بالحسن يلزم عليه النظر لانه لو تركه حين ثبوت حسنه عند العقل وثبوت الملازمة
بينه وبين حكم الشرع يكون مستحقا للعقاب والذم فح يندفع لزوم افحام الانبياء
فانتفاء الافحام انما يتوجه على فرض ثبوت الملازمة وملاحظتها وبدونها يكون الحال
الافحام بحاله ثم ان الفاضل المعاصر قد دفع الاشكال بدعوى عدم شمول خطاب
وجوب النظر للعاصين والممتنعين عنه وانما هو مختص بالمطيعين الناظرين في المعجزة
فح لا يلزم الافحام بالنسبة الى المطيعين جزما واما الممتنعين المتمردون الغير الناظرين
فهم غير مشمولين لخطاب وجوب النظر وكانوا يعملون باصل البراءة عن وجوب النظر
واحتمال الضرر بتركه مأمون لاجل الحكم العقلي الجزمي بقبح العقاب من غير بيان هذا
ولكن لا يخفى عليك ما فيه من ضرورة فساد دعوى اختصاص الخطاب بالمطيعين
لما عرفت من شموله للممتنعين تحميلا وفساد دعوى العمل بالبراءة لما اجمع عليه
الاشاعرة وغيرهم من ان العمل بها مشروطا بالفحص وبدونه لا يجوز العمل بها فح
فح كيف يجوز لهم في مقام دعوى النبوة واظهار المعجزة العمل بها قبل الفحص
والنظر مضافا الى ان العقلاء يذمون العامل بها في هذا المقام الذي كان
مقام اثبات اصل الشريعة الثالث انهما لو لم يكونا بالعقل لزم عدم امتناع
صدور القبائح من الله تعالى اما الملازمة فلان علة الامتناع ليست الا قبح صدوره
منه تعالى فاذا ابطل القبح العقلي وحسنه ثبت جوازه فح يلزم جواز الكذب منه تعالى
في اخباره ورسوله وخلفائه فيحتمل ان يكون جميع الواجبات محرمات وبالعكس
والمستحبات مكروهة وبالعكس وجواز اظهار المعجزة على يد الكاذب وجواز
تعذيب المطيعين وخلودهم في النار وتثويب العاصين وخلودهم في الجنة

النبوة وان معرفة المعجزة واجبة وانها لا تتم الا بالنظر وان مقدمة الواجب واجبة
وهذه كلها نظرية يتوقف على اقامة الدليل عليها لكونها خلافية فقد وقع الخلاف
فيها حيث خالفت السمنية في الامر الاول والمهندسون في الثاني والحشوية في
الثالث والصوفية في الرابع وجماعة من علماء الاصول في الخامس فعلى تقدير نظريتها
كلا او بعضا يلزم الافحام ايضا اذ للمكلف ان يقول لا انظر في معجزتك
حتى يجب ولا يجب حتى انظر فبعد نظريتها او بعضها ليس للنبي عليه السلام الزام مطلقا
على النظر ولا يجوز العقاب بسبب ترك النظر ولا ريب ان هذا النقض مما لا مدفع
له وما قيل في التفصي عنه من ان وجوب النظر من ضروريات العقل بدعوى شهادة
الوجدان عليه فهو مجازفة يستبعد صدوره عن مثل القائل لوضوح نظريته وتوقفه
على المقدمات التي كلها او بعضها نظرية فكيف يمكن دعوى ضرورية هذا الحكم العقلي
واما الحل فهو ان النظر واجب عليه بمعنى انه لا بد من النظر في المعجزة والالم النقل
بوجوبه العقلي لان الفرق الواضح حاصل بين وجوب النظر في الواقع وبين
الحكم بوجوبه على الناظر في الظاهر فالاول كاف في النظر ولا يمنع قوله بان
النظر غير واجب علي في الظاهر حتى انظر فانه واجب عليه واقعا فح
لما كان النظر واجبا عليه في الشرع واقعا سواء نظر ام لم ينظر فلا يكون وجوبه
في الواقع موقوفا على النظر والحاصل ان وجوب النظر واقعا كاف في ثبوت
النظر فلا يتوجه عليه افحام الانبياء ع ولا يخفى عليك ان هذا الظاهر
غير صحيح لوضوح ان وجوبه الواقعي الذي هو في نظر المدعي ليس سببا لالزام
المنكر على النظر ولا لتمام الحجة عليه وانما السبب لالزامه انما هو تعلق الوجوب
به في الظاهر وعلمه به ~~حتى يرتفع الافحام~~ وبدون ذلك يتوجه عليه الافحام
ويمكن ان يوجه هذا الجواب على وجه يرتفع به اشكال الافحام بان يقال ان الافحام
المدعي في دعواه تارة يكون لاجل عدم اقامة البينة اصلا او لاجل اقامتها
البينة المردودة المجروحة فيما اذا كان غرضه حصول المدعى واخرى يكون
لاجل تمرد المنكر وامتناعه عن استماعه دعوى المدعي ضرورة انه يكون
مفحما مع امتناع المنكر عن الاستماع فيما اذا لم يتعلق غرض على نفس الدعوى بدون
حصول المدعى والا فلا افحام في شيء وهكذا الكلام فيما نحن فيه فان دعوى النبوة مع اظهار
المعجزة ثابتة بالنسبة الى المطيعين الذين نظروا في المعجزة من غير ان يلزم الافحام
جزما واما بالنسبة الى المنكرين الذين امتنعوا عن النظر فيها فكذلك نظرا الى
ان الغرض وهو التحميل بالنسبة اليهم انما تعلق على مجرد استماعهم دعوى النبوة
فبعد ثبوت هذا الغرض بالنسبة اليهم مع ضميمة قاعدة دفع الضرر لا يلزم الافحام
لان المعيار في دفع الضرر هو خوف الضرر لا انه متفرع على القبح العقلي نعم

[هامش: حتى يرتفع الافحام ح]
[هامش: الكلام ح]

فانه بواسطة حصول التحميل بدعوى النبوة واظهار المعجزة مع انضمام دفع الضرر مستحقون
اللوم والعقاب وان امتنعوا من النظر في المعجزة ولا ريب انه مع استحقاقهم اللوم
والعقاب لا يتوجه عليه افحام الانبياء فح كان معنى قوله ان وجوب النظر واقعا كاف
في عدم توجه الافحام هو انه كاف في ذلك بواسطة حصول التحميل ولزوم دفع الضرر
فثبت من هذا التوجيه عدم لزوم الافحام ولو لم يقل بوجوب النظر عقلا ولكن التحقيق
عندنا انه على القول بثبوت الحسن والقبح لا يندفع شبهة الافحام الا على القول بثبوت
الملازمة بين حكم العقل وحكم الشارع بمعنى ان مجرد ثبوت حكم العقل بحسن النظر
وقبح تركه ولو ضرورة لا ينفع في دفع الافحام من دون ثبوت الملازمة بينه
وبين حكم الشارع به فان مجرد ادراك العقل بحسن النظر مع قطع النظر عن ملازمته
مع حكم الشارع بوجوبه وحرمة تركه لا يصير موجبا لالزام المكلف على النظر فانه لو ترك
النظر على هذا الفرض اي فرض عدم ملاحظة الملازمة لا يستحق عقابا حتى يجب عليه النظر بل
لا بد من دعوى الملازمة ايضا حتى يصح ان يقال مع ملاحظتها بعد ثبوت حكم العقل
بالحسن يلزم عليه النظر لانه لو تركه مع ثبوت حسنه عند العقل وثبوت الملازمة
بينه وبين حكم الشرع يكون مستحقا للعقاب والذم فح يندفع لزوم افحام الانبياء ع
فانتفاء الافحام انما يتوجه على فرض ثبوت الملازمة وملاحظتها وبدونها يكون الحال
الافحام بحاله ثم ان الفاضل المعاصر قد دفع الاشكال بدعوى عدم شمول خطاب
وجوب النظر للعاصين والممتنعين عنه وانما هو مختص بالمطيعين الناظرين في المعجزة
فح لا يلزم الافحام بالنسبة الى المطيعين جزما واما الممتنعين المتمردون العاصون
فهم غير مشمولين لخطاب وجوب النظر وكانوا يعملون باصل البراءة عن وجوب النظر
واحتمال الضرر بتركه مأمون لاجل الحكم العقلي الجزمي بقبح العقاب من غير بيان هذا
ولكن لا يخفى عليك ما فيه من ضرورة فساد دعوى اختصاص الخطاب بالمطيعين
لما عرفت من شموله للممتنعين تحميلا وفساد دعوى العمل بالبراءة لما اجمع عليه
الاشاعرة وغيرهم من ان العمل بها مشروط بالفحص وبدونه لا يجوز العمل بها
فح كيف يجوز لهم في مقام دعوى النبوة واظهار المعجزة العمل بها قبل الفحص
والنظر مضافا الى ان العقلاء يذمون العامل بها في هذا المقام الذي كان
مقام اثبات اصل الشريعة الثالث انه لو لم يكونا بالعقل لزم عدم امتناع
صدور القبائح من الله تعالى اما الملازمة فلان علة الامتناع ليست الا قبح صدوره
منه تعالى فاذا ابطل القبح العقلي وحسنه ثبت جوازه فح يلزم جواز الكذب من الله تعالى
في اخباره ورسوله وخلفائه فيحتمل ان يكون جميع الواجبات محرمات وبالعكس
والمستحبات مكروهة وبالعكس وجواز اظهار المعجزة على يد الكاذب وجواز
تعذيب المطيعين وخلودهم في النار وتثويب العاصين وخلودهم في الجنة

[هامش: ولو بدون النظر ح]
[هامش: النظر ح]

وجواز الخلف في وعده ووعيده بعد ما ~~جاز له عقاب المطيع~~ وثوابه وعقابه و
هكذا واما بطلان التالي فلانه يفضي الى انتفاء الوثوق بوعده ووعيده بعدما
جاز له عقاب اطوع عباده باشد العقاب وثواب اعصى العصاة فوق ما وعده
المطيعين والى انسداد باب اثبات النبوات حيث ان معرفة صدق مدعيها مبتنية
على امتناع ظهور المعجز على يد الكاذب والى انسداد الطريق الى معرفة الاحكام وتميز
الحلال من الحرام فيتعطل فيتعطل من الشرايع المنزلة وينتفي الفائدة في انزال
الكتب وبعثة الرسل بالمرة وهكذا فهيهنا قياسات استثنائيات مركبات
من مقدمات كل قياس استثنائي منها يدل على ثبوت الحسن والقبح العقليين
بواسطة استلزام رفع التالي فيه رفع المقدم احدها انه لو لم يكونا بالعقل لزم
جواز الكذب في اخبار الله ورسوله وخلفائه الثاني انهما لو لم يثبتا لزم جواز
اظهار المعجزة على يد الكاذب الثالث انه لو لم يكن كذلك لزم جواز عقاب المطيع
المطيعين وثواب اعصى العصاة وهكذا ساير القياسات والجواب عنها بتلك
وجوه الاول ما ذكره البعض من منع الملازمة في القياسات بواسطة ان امتناع
اللوازم وعدم جوازها يحتمل ان يكون لاجل مانع اخر غير ثبوت القبح العقلي
وهذا بظاهره ضعيف اذ احتمال وجود مانع اخر بعد فرض عدم ثبوت الحسن والقبح
العقليين لم يثبت امتناع تلك اللوازم فيها الا ان يكون امتناعها وعدم
جوازها مسلما بين الفريقين اما لاجل ثبوت القبح العقلي او لاجل مانع اخر
فيقال ان عدم ثبوت القبح العقلي لا يستلزم جواز تلك اللوازم لاحتمال ان
تكون ممتنعة لمانع اخر الثاني النقض بانه على القول بثبوتهما عقلا ليس تلك
اللوازم اعني جواز الكذب واظهار المعجزة على يد الكاذب وغيرها محالة وممتنعة
~~بالذات~~ ذاتية بل تكون ممكنة بالذات وممتنعة بالعرض بواسطة القبح فحينئذ
فحينئذ لما كانت ممكنة جاز صدورها منه لحكمة فافهم الثالث ما ذكره صاحب الفصول
من النقض بثبوتها بالوجوه والاعتبار بمعنى ان لزوم تلك اللوازم مشترك الورود
بين القول بنفي التحسين والتقبيح العقليين وبين القول بثبوتهما بالوجوه و
الاعتبار اذ على هذا القول يجوز عند العقل ان يتحقق في الكذب مثلا مصلحة
مرجحة لوقوعه راجحة لقبحه وهكذا ساير اللوازم الرابع انه يمنع بطلان
التالي اللازم على تقدير نفي الحسن والقبح العقليين بان يقال لا قبح في
انتفاء الوثوق بوعد الله ووعيده اللازم على تقدير نفي القبح العقلي
وهكذا لا قبح في ساير اللوازم الا اذا ثبت قبح انتفاء الوثوق بوعد
الله ووعيده وساير اللوازم باحد وجوه ثلث اما بان يكون قبح تلك اللوازم
مسلما بين الفريقين من المعتزلة والاشاعرة فح لا يجوز منع بطلان التالي

التالي جزما او لان اللازم من بطلان التالي العبث بان يكون فعل الله عبثا ولغوا بلا
فائدة او لان اللازم منه نقض الغرض اما بان اوجد مفسدا منافيا للغرض او
بان اوجد المعلول من دون علة وغرض ولكن لا يخفى عليك من ان المنع بكل من الوجوه
مجال فالتتبع في اثبات الحسن والقبح العقليين من الادلة هو الوجه ان الرابع العقلية
الادلة اللفظية من الايات والاخبار الدالة على ثبوتهما عقلا اما الاخبار فلم على ما
قال به بعض الافاضل اكثر من ان تحصى ولكني لم اجد ما يدل على ثبوتهما الا اقل قليل من
الاخبار ولعله اراد ما لا تحصى الاخبار المذكورة في باب التلازم الاتي ودلالتها
على ثبوتهما عقلا في غاية الاشكال كما سياتي بيانها فح لا اعتبار على درايتها بان
المستفيض ومنها ما ذكرناه الدالة على ثبوتهما عقلا وانما الاعتبار على حجيتها روايتها
بان هيهنا اخبار دالة عليه في الجملة والظاهر ان في باب السنن والاداب اخبارا
تدل على ذلك وعليك بالفحص والرجوع ومن الاخبار الدالة عليه ما هو الخبر
المروي في الملهوف في الخلافة انه قال اترك القبيح لاهله حيث انه نظير الايات
الاتية يدل على ثبوت القبيح قبل الشرع واما الايات فكثيرة منها قوله تعالى ان الله
يامر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي
ومنها قوله هل جزاء الاحسان الا الاحسان ومنها قوله قل انما حرم ربي الفواحش
ما ظهر منها وما بطن وهكذا ما يدل على ان هناك فحشاء ومنكر مع قطع النظر عن
النهي عنه ليس الا هذا ولكن الانصاف لا بالايات كلها انما تتم لو قررناع الاشاعرة
مع المعتزلة بانهم انما انكروا ثبوتهما راسا لا قبل الشرع ولا بعده فانها
تدل على ثبوتها في الجملة فيتم قولهم واما لو قرر بانهم انما انكروا ثبوتهما قبل الشرع
فقط ~~واما بعد الشرع فالشرع~~ فقط ولكن الشرع قد احدث من باب الموضوعية
صفتي الحسن والقبح فلا احتمال ان يراد منها المجاز المشارفة بان يراد من
الفحشاء والمنكر والاحسان انه يصير فحشاء ومنكرا واحسانا بعد الشرع
فالايات لا تدل على ثبوتها قبل الشرع اللهم الا ان يدفع احتمال المجاز المشارفة
باصالة الحقيقة ولكن فالايات بملاحظة اصالة الحقيقة تدل على ثبوتها
قبل الشرع ولكن الاعتماد على اصالة الحقيقة في مقام اثباتهما عقلا كما ترى هذا
في غير اية قل انما حرم ربي الفواحش الخ واما فيها فلا حاجة الى التمسك باصالة الحقيقة
لان احتمال المجاز المشارفة فيها مدفوع بقرينة تذييلها بغاية لعلهم ~~يعقلون~~
~~فليتامل~~ يعقلون فليتامل وكون يعقلون بمعنى يعلمون مجاز اخر غير مراد من
الاية فافهم حجة الخصم ~~وجوه الاول~~ ان افعال العبد مضطرة غير صادرة عنه باختيار

بسم الله الرحمن الرحيم [illegible]

فاذا المسئلة كذلك فلا تتصف بالحسن والقبح اما الكبرى فمسلمة لا اشكال فيها وانما الكلام — لاتفاق لو اتفق
والاشكال في الصغرى والدليل عليها ان الفعل الصادر من المكلف لا يخ اما ان — على ان شرائط
يكون لازم الصدور عنه اولا فان كان الاول لزم ان يكون مضطرا ولا يكون المكلف — التكليف معتبرة
مختارا فيه فثبت المطلوب وذلك لان لزوم الصدور ينافي الاختيار وان كان — في الحسن والقبح
الثاني كان جائزا صدوره وعدمه فحينئذ ان قلنا انه اتفاقي الصدور لا يفتقر — وان لم يقدح
لا يفتقر الى مرجح بل يصدر عن الفاعل تارة ولا يصدر عنه اخرى من غير تساوي حالتي — في تصحيحها
الصدور وعدمه من غير مدخلية لامر زايد كان اتفاقيا فلا يكون مختارا فيه ايضا — مزاكامرفيه
لان الفعل يصدر عن الفاعل من غير قصد ولا تعلق ارادة ولا قدرة وان قلنا — اتفاقي
بانه يفتقر الى مرجح سواء كان من الفاعل او من غيره فينتقل الكلام الى المرجح
بانه اما لازم الصدور بمعنى مع المرجح فيعود التقسيم الى انه اما ان يكون لازم
الصدور عنه فلا يكون مختارا فيه او يكون جائز الصدور اي جائز وجوده
وعدمه فان لم يفتقر الى مرجح فلا يكون مختارا فيه ايضا وان افتقر الى مرجح
فيعود التقسيم فيفتقر الى مرجح اخر وح فاما ان ينتهي الى مرجح يكون
معه لازم الصدور فلا يكون اختياريا او يتسلسل هذا وما ذكره صاحب الفصول
في الجواب عنه من ان الالتزام لا ال... على بطلان كون الفعل اتفاقي الصدور — يتم ح
واما على تقدير صحته فلا فلعله اراد منه انه على تقدير كونه اتفاقيا يلزم
كون الفاعل غير مختار فيه فح عهدته عليه والا ان لم يكن المراد منه
ما ذكرناه فلا فليس لبطلان الاتفاق في مقابل الصحة ماله ارتباط
بالمقام الذي نحن فيه فعليك التامل والرجوع الى كلامه ولكن التحقيق
في الجواب منع هو ان كون الفعل لازم الصدور غير مستلزم لكون الفاعل غير
مختار فيه وبيانه موقوف على ذكر مقدمة وهو ان الكلام في كونه مختارا — الاولى ح
في الفعل او مضطرا فيه ليس بمعنى الكلام في مسئلة الجبر والتفويض بل مغاير
مع الكلام فيها اذ الكلام في تلك المسئلة انما يكون في تشخيص فاعل الافعال
وتعيينه بانه هو الله تعالى كما عليه الاشاعرة او العباد كما عليه المعتزلة او
امر بين الامرين كما يستفاد من الاخبار فعليه الامامية بخلاف الكلام في
المقام فانه بعد تشخيص الفاعل بانه العباد انما يكون في انهم مختارون
في افعالهم او مضطرون فيه وتوضيحه ان الكلام في تلك المسئلة في تعيين
الفاعل حيث ان الاشاعرة قالوا بان افعال العباد مستندة الى الله تعالى
وصادرة عنه بنفسه من دون استناد الى قدرتهم بل الى قدرته تعالى وانه علة تامة
في ايجاد الافعال وانهم آلة في ايجادها كآلية القلم للكتابة ولكن بعض الاشاعرة

١٧

الاشاعرة على ما في الحسن الاشعري قالوا بان العبد له الكسب بعدما قال بان الافعال
بقدرة الله وفسر الكسب بالعزم وتوطين النفس بمعنى ان العبد اذا صمم
وعزم بشيء فيفعله الله بقدرته واما المعتزلة والزيدية والامامية فقالوا بان
الافعال مستندة الى العباد بحيث كانوا مختارين وغير مضطرين فيها فلهم
ان يفعلوا الافعال وان لا يفعلوا اياها ولكن الفرقة الاولى اعني المعتزلة
افرطوا الكلام في قبال الاشاعرة واسندوا الافعال الى العباد على سبيل
العلية التامة وسلبوا القدرة عن الله تعالى وادعوا انه لو شاء ثواب ذاته
ذلك وانه تعالى لا يقدر على منع الفاعل عن فعله الا باعدام وجوده و
ليس هذا الا ثبوت العجز له تعالى في الافعال واما الحق معاشر الامامية فنعزل
عن هذا وعن مقالة الاشاعرة بل الحق انما هو الامر بين الامرين بمقتضى
الآيات والاخبار وسيأتي بيانه والحاصل ان الامامية كالمعتزلة يقولون — انهم خالفوا المعتزلة
بان العباد مختارون في افعالهم الا انه ايضا باق على قدرته والمعتزلة — وقالوا ح
سلبوا القدرة عنه تعالى ووجه كونهم مختارين في افعالهم ان الله تعالى بمقتضى
خبر كنت كنزا مخفيا فاحببت لكي اعرف خلق مظهرا مختارا وحاصله
بمعنى انه جعل لكل صفة من صفاته مظهرا ومن صفاته كونه تعالى فاعل الفاعل
المختار فجعل وجود الانسان مظهرا لهذه الصفة فكما انه مختار في افعاله
فكذا الانسان فانه ايضا مختار في افعاله وليس غير الانسان ما يصلح لان
يقع مظهرا لهذه الصفة ويدل لهذا المعنى اعني كون الانسان مظهر
صفة الفاعل المختار معنى هو معنى خليفة في قوله تعالى انا جعلناك
خليفة في الارض لان معناه هو الحاكم كما ذكره بعض فثبت ان
الافعال مستندة الى العباد بمعنى انهم مختارون في الافعال لهم
ان يفعلوها وان لا يفعلوا ولكن بمقتضى قوله ان الله خالق كل شيء
وقوله كل من عند الله وغيرها من الآيات والاخبار هو ان الله
ايضا باق على قدرته في الافعال ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن بحيث لو
شاء ان لا يفعل العبد لا فعل بان يقع الله حائلا بين المرء وفعله كما
انه يحول بين المرء وقلبه كما جاء به الآية عليه دعاء علقمة ومما ذكرنا — وعليه المشهور ح
ظهر معنى قولنا الامر بين الامرين لان محصله التحقيق على ما عرفته
ان معناه ان العبد مختار في افعاله في الفعل والترك الا ان ارادة
الله صارفة لصرف العبد عن فعل الافعال لو تعلق مشيته الله على
تركها ترك الافعال فيحول بين المرء وفعله وبالعكس ولكن المحقق

هو اجه نصير الطوسي قال في شرح معنى الامر بين الامرين ان الافعال منسوبة الى الخالق
بنسبة المخلوقية والى العبد بنسبة المفعولية بمعنى ان العبد فاعل لها والله تعالى
خالق لها وبيانه انه تعالى خلق جميع الاسباب المقتضية لصدور الفعل من العبد
حتى الاختيار الذي يكون الفعل به اختياريا فبعد حصول الاسباب وخلقها يتولد
منها الفعل الصادر من العبد فالفعل مخلوق لله باعتبار خلقه الاسباب ومفعول
للعبد كحركة الفلك فانها مخلوق لله باعتبار خلقه الفلك ولكنها مفعول
للفلك وفرق بين نسبة الفاعلية والخالقية بالنسبة الى الحوادث الموجودة
فربما يكون الشي مخلوقا ويصح نسبته بهذه النسبة الى شخص وان لم تصح نسبته
بنسبة الفاعلية اليه كما تري بالعيان بالحس في الكاتب بالنسبة الى النقوش
والخطوط الى صادرة من الحبر في حركات يده بحبر باستعانة القلم فان تلك
النقوش تكون مخلوقة للكاتب باعتبار انه فاعل لتلك الحركات التي من اثارها
تلك النقوش ولم تكن مفعولة له وانما هي مفعولة للقلم وحركاته اليه وتوضيحه
ان صحة نسبة مخلوقية افعال العبد الى الله انما تكون بواسطة ان الافعال مع
كونها مفعولة للعبد تكون من قبيل الافعال التولدية في الاعيان كاحراق
النار فكما انه يصح فيها نسبة الاحراق الى شخص مع ان المستند اليه في الحقيقة
هو سبب الاحراق اعني القاء الحطب دون الاحراق فكذا في المقام فانه
يصح نسبة مخلوقية افعال العبد الى الله باعتبار نسبة مخلوقية اسبابه تلك
الافعال اليه تعالى فالمستند اليه في الحقيقة هو الاسباب الا انه يصح استناد
مخلوقية الافعال اليه باعتبار كونها افعالا تولدية بالنسبة اليه تعالى لا يقال مقتضى
ماذكره ~~[illegible]~~ من ان الافعال تولدية تتولد من خلق الاسباب وحصولها
قد انعدم ترتب العقاب والمؤاخذة على افعال العبد التي كانت مبغوضة
لله تعالى اذ الافعال خارجة عن اختيار العبد كخروج الحركة عن اختيار
الفلك لانا نقول ان هذا انما يتم بالنسبة الى حركة الفلك ونحوها مما لم يوجد
في مقدماته الارادة والاختيار واما بالنسبة الى افعال العبد فلا اذ
من مقدماتها واسبابها ارادة العبد واختياره فكلما اخذ الارادة والاختيار
في المقدمات صح العقاب والمؤاخذة باعتبار ارادته الاختيارية فافهم
ولعل هذا ~~[illegible]~~ هو المراد مما نسبه الفاضل الفياض الى جمهور الحكماء من ان
المراد من كونها بين الامرين انها مخلوقة لله مع الواسطة ومخلوقة للعبد بلا واسطة
وصرح الفاضل المذكور بما يوافقه من ان معنى كونها مخلوقة لله انه تعالى خلق جميع
الاسباب المقتضية لصدور الفعل من العبد حتى الاختيار فيخلق بعد حصول

واختياره لا ان الفعل بسبب توسيط مقدمة الارادة والاختيار بعد اختياره فيصح العقاب

حصول الاسباب يتولد منها الفعل نظير الاسباب المتولد منها النباتات من خلق السماء
والهواء والشمس ونحوها فان النبات المتحصل منها في الربيع مخلوق لله بواسطة خلقه
الاسباب على ما جرت عادته والفرق بينهما انما هو توسيط اختيار الفاعل في الاول في عين
صدور الفعل من الفاعل ~~[illegible]~~ دون النبات ولما كان هذا الاختيار الموجود في الاول
جزء الاخير لعلة صدور الفعل فلاجله يصير الفعل اختياريا ومخلوق للعبد بالاختيار
وارادته ولما كان هذا الاختيار امرا حادثا معلولا لعلة واجبة فيصح ان يقال بكونه
مخلوق لله تعالى باعتبار خلق اسبابه فعلى هذا ~~[illegible]~~ فالفرق بين هذا المذهب
والاولين واضح لا استناد اولها هذا الفعل ~~[illegible]~~ الى الله بلا واسطة و
ثانيهما الى العبد بخصوصه ونفي الاستناد اليه تعالى بالمرة ولو مع الواسطة المقدمة
الثانية ان نظم الاستدلال بهذا الدليل يقتضي توقفه على بطلان مقدمات
ثلث الاولوية اي اولوية صدور الفعل عن الفاعل بالذات والاولوية الذاتية
من دون لزوم صدوره عنه والاتفاق والترجيح بلا مرجح اذ مع صحتها
لا يتم الدليل المذكور جزما من جهة لوضوح ان الفعل في نحو منحصر بالقسمين المذكورين
في الدليل على تقدير صحة الاولوية لوجود قسم اخر لا يكون الفعل معه لازم
الصدور ولا الاتفاق وان الفعل لا يكون اتفاقيا ~~[illegible]~~ على المعنى
المذكور من صدور الفعل عن الفاعل بدون ~~[illegible]~~ قصد وقدرة
ثم انه لا يفتقر الى مرجح على تقدير صحة الترجيح بلا مرجح فعلى هذا اما ان
يقال بان الاستدلال بهذا الدليل مبني على بطلان هذه المقدمات
الثلث ويحال بيان بطلانها الى محلها او يقال كما نقول انما الاولوية
فهي داخلة في احد قسمي الدليل لان حصر الدليل الى القسمين عقلي من جهة ان
المراد من لازم الصدور هو ما لا يمكن تركه فرجحان الصدور اما ان يكون واجبا
في لازم الصدور بمعنى لا يمكن تركه او يكون داخلا في الاتفاقي بمعنى
يمكن تركه فعلى التقديرين يكون فعل راجح الصدور اضطراريا لا يكون فاعله
مختارا فيه واما الترجيح بلا مرجح فهو كالاولوية والاتفاق وان قلنا بصحته
الا ان الكلام في ان الفعل الصادر من العبد اضطراري او اختياري سواء قلنا
بصحة كل من المقدمات الثلث او ببطلانه فالدليل متكفل لكونه اضطراريا
غير متصف بالحسن والقبح فلا بد من الجواب عنه اما بمنع كونه اضطراريا او منع
قبح التصافه بهما ومن هنا ظهر فساد اعتراض بعض المحققين في شرح التجريد على
من قال بتمامية الدليل على تقدير صحة الاتفاق والاعتراض بتفصيله مذكور
في الفصول فليرجع اليه اذا عرفت المقدمتين فنقول في الجواب عن الدليل

فثبت ان الكلام في تلك المسئلة انما يكون في تخصيص الفاعل من حيث انه الله تعالى او العبد بخلاف الكلام في المقام فانه مع قطع النظر عن تعيين الفاعل انما يكون في ان الفعل الصادر من العبد هل يكون اختياريا او اضطراريا الفعل الصادر منه تعالى وانه بالاسباب فلا يصح لاضطرار ما يتولد من الاسباب

على تقدير صحة الاتفاق

المذكور بانه ان اريد من كون الفعل لازم الصدور وانه مع المرجح اضطراري انه كذلك
بدون توسيط الاختيار اصلا بان لا اختيار للفاعل مدخلا في صدور الفعل ويكون
الفعل كحركة المرتعش فمنعنا الصغرى اي منعنا ان فعل العبد اضطراري بهذا
المعنى وان اريد منه انه لازم الصدور مع توسيط الاختيار والارادة فمنعنا
الكبرى اي منعنا قبح اتصاف الفعل بالحسن والقبح حينئذ لان لازم الصدور بهذا
المعنى هذا وللنافي ادلة اخر عقلية ونقلية ايضا مذكورة في الكتب المفصلة ولا
حاجة الى تعرضها بعد وضوح ثبوت الحسن والقبح بالوجدان لولا البرهان
فضلا عن وجود البرهان الذي ذكرناه هذا تمام الكلام في المقام الاول واما المقام الثاني وهو الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع
فالشايع القول فيه يتم بذكر امور الاول ان النزاع فيما بين القوم ليس بمتعدد
احدها النزاع في ثبوت صفتي الحسن والقبح وعدم ثبوتهما كما بين المعتزلة والا
وثانيها بعد ثبوتهما في الملازمة بينهما وبين الحكم الشرعي بل النزاع فيما بينهم
ليس الا واحد وهو النزاع الثابت بين المعتزلة والاشاعرة واما الملازمة
فثبوتها متفق عليه عند من رأى ثبوت الحسن والقبح ولكن النزاع في ثبوتها
مستحدث صدر انكارها من بعض المتاخرين كالمحقق الخونساري ومن وافقه
ويدل على ما ذكرنا من اطباقهم على ثبوت الحكم الشرعي والثواب والعقاب بعد ثبوت
الحسن والقبح شواهد كثيرة منها انهم ذكروا في المبادي الاحكامية ان الحاكم
عقلي وشرعي والرسول ظاهري وباطني ومن المعلوم ان الحاكم العقلي والرسول
الباطني بعد ادراكه الحسن في القبح ليس الا لكونه الحاكم الشرعي فما ثبت
له الثواب والعقاب ومنها دليل الافحام الذي ذكروه لاثبات الحسن
والقبح فان الافحام كما اشرنا اليه سابقا لا يلزم الا على تقدير الملازمة و
ثبوت الثواب والعقاب بمعنى ان شبهة لزوم الافحام لا تندفع الا بثبوت الثواب
والعقاب والا فمجرد ادراك العقل الحسن لا يدفع
شبهة لزوم الافحام بل الافحام باق على حاله كما مر بيانه ومنها دليل الدليل النقلي
الذي ذكره النافي لنفي الحسن والقبح اعني قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث
رسولا حيث انه استدل على نفيهما بنفي العذاب قبل البعثة فانه لولم يثبت
الثواب والعقاب والملازمة بين العقل وحكم الشرع فلا معنى للاستدلال على
نفي الملزوم اعني الحسن والقبح بنفي اللازم اعني العذاب كما لا يخفى
ومنها انهم ذكروا في [illegible] ان ثمرة النزاع في الحسن والقبح هو وجوب
شكر المنعم ومن المعلوم ان وجوب الشكر حكم شرعي مترتب على الحسن ومنها
ان جماعة كثيرة منهم قد ذكروا في تفسير صفتي الحسن والقبح الثواب و
العقاب عطفا على المدح والذم فقالوا انهما كون الفعل بحيث يستحق
فاعله في الحسن المدح والثواب وفي القبح الذم والعقاب ولا ريب
ان هذا لا يكون الا بثبوت الملازمة واما طائفة اخرى منهم وان اقتصروا

٩٧

اقتصروا في مقام التفسير على المدح والذم الا انهم تركوا ذكر الثواب والعقاب
اما لوضوحه او لغفلة منهم ومنها حكاية الفاضل الزركشي اختصاص الخلاف
في ثبوت الملازمة ببعض العامة وهذا ايضا يدل على الاتفاق في ثبوتها فان
قلت ما الثمرة في ذكر الاجماع على ثبوت الملازمة مع ان المسألة عقلية و
لا ينفع الاجماع فيها قلت اولا ان ثمرة الاجماع فيها هو انه يوجب
وهن الفضلاء المنكرين لثبوت الملازمة وثانيا ان ثمرته تكون بالنسبة الى
بعض الوجوه الآتية كالملازمة الشرعية دون العقلية الثاني في تشخيص
المراد من الحكم الشرعي في دعويهم ثبوت الملازمة بينه وبين الحكم العقلي
وقد عرفت سابقا تحقيق الحال في الحكم العقلي واما الحكم الشرعي فله
اطلاقات كثيرة ولكن المراد منه هنا ليس الا معنيين احدهما ان يراد
منه الخطاب المتعلق بافعال المكلفين بمعنى استحقاق الثواب و
العقاب ثانيا والثاني ان يراد منه الارادة الجزئية التي تكون منكشفة
بالخطاب وهي المحبوبية والمبغوضية فالاول في مقام دعوى الملازمة
بينه وبين حكم العقل من التحسين والتقبيح يحتاج الى مقدمة واحدة خارجية
وهي ان كل واقعة من الوقايع في الشرع الاقدس لم تكن خالية عن حكم الله
وخطابه واما الثاني فيحتاج الى مقدمتين احديهما ان ما هو حسن وقبيح
عندنا فهو حسن وقبيح اي محبوب ومبغوض عند الله الثانية ان الاطاعة و
المعصية والثواب محمولة على نفس المحبوبية والمبغوضية لا على حكم الله وخطابه
ولكن يستفاد من كلمات منكري الملازمة منع المقدمتين فاما المحقق الخونساري فلانه
يستفاد من كلامه انه تارة يمنع المقدمة الاولى فيقول ان حسن الشيء وقبحه عندنا غير مستلزم
لحسنه وقبحه عند الله لمزاحمة الجهات الخفية الواقعية الموجبة لقبح ما هو حسن عندنا
وحسن ما هو قبيح عندنا بمعنى ان ما علمنا بحسنه يمكن ان يكون في الباطن قبيحا عند الله
من جهة ان يكون فيه جهة خفية معلومة عند الله تعالى فتلك الجهة موجبة لقبحه وكذا
العكس واخرى يمنع المقدمة الثانية فيقول سلمنا ان الممدوح عندنا ممدوح عند الله
ولكن لا يترتب عليه الثواب والعقاب والاطاعة والمعصية لانها مترتبة على ثبوت
الخطاب بل على وجود الخطاب الفعلي التفصيلي الذي علم بثبوته وتنجزه واما الفاضل
الفاضل التوني فالمستفاد من كلامه منع المقدمة الاولى حيث قال ان ما هو حسن
وقبيح عند الله لا يكون حسنا وقبيحا عندنا واما المستند فقال ان ما هو حسن عند
قوم قد يكون قبيحا عند قوم اخرين وهكذا القبيح عند قوم حسن عند الاخرين [illegible]
ومن هذا القبيل مصيبة قوم عند قوم فوائد وهكذا كلمات سائر من ينكر
الملازمة فعليك مراجعة كتبهم

ان الحسن والقبح على تقدير ثبوتهما انما يكونان من العلة التامة لثبوت الحكم الشرعي من الوجوب والحرمة
وغيرهما بمعنى ان المثبتين في دعويهم ثبوت الملازمة شيئان احدهما ان الحسن والقبح بدون
واسطة حكم العقل على الوجوب او الحرمة يكونان علة تامة لثبوت الحكم الشرعي الثاني
انهما علة تامة لثبوته لا انهما مقتضي وعلة ناقصة لثبوته وخالف في الاول جماعة
من [illegible] فقالوا بعد ما ادرك العقل حسن الشيء او قبحه يحتاج في ثبوت الحكم الشرعي له
الى توسط حكم العقل على الوجوب او الحرمة مثلا يقال انه اذا ادرك حسن الشيء فلا بد
اولا من ان يحكم العقل بوجوبه ثم ان يثبت له وجوبه الشرعي لكن مدعي الملازمة
جزم بانه اذا ادرك حسن الشيء فيثبت له وجوبه الشرعي بلا توسط حكم العقل بوجوبه
ويدل على بطلان هذا الخلاف ما عرفته في اول هذه المسألة من ان العقل ليس
له الا مجرد ادراك الحسن والقبح واما حكمه واثباته بالوجوب وغيره فهو ليس مما
يستقل بكونه [illegible] بالكلام النفسي واما الثاني فقد خالف فيه السيد الصدر
وصاحب الفصول حيث ادعى الاول منهما بانه ليس علة تامة لثبوت الحكم
الشرعي من جهة احتمال مزاحمة الجهات الخفية لما ادركه العقول من حسن الشيء
او قبحه بمعنى انه انكر الملازمة فقال ان ما هو حسن عندنا لا يلزم ان يكون حسنا
عند الله حتى يثبت التكليف به شرعا بل انما يكون مقتضيا لان يكون حسنا عنده
لجواز وجود المانع الراجع الى المكلف به من الجهات الخفية فلا يكون ما هو حسن عندنا حسنا
في الواقع ولا يخفى عليك ان هذا ليس بانكار اصل ثبوت الحسن والقبح ضرورة انه معترف
بوجود اشياء [illegible] وبثبوت اشياء محسنة في الواقع وعندنا لكن [illegible]
بالله [illegible] انما هو انكار للملازمة [illegible] في خصوص الموارد التي حكم العقل
فيها بحسن شيء او قبحه بواسطة ان ما حكم بحسنه مثلا يحتمل ان يكون قبيحا في الواقع بان
يكون فيه جهة خفية موجبة لقبحه في الواقع فيزاحم الجهة القبيحة لتلك الجهة المحسنة
فيه واما الثاني منهما فهو ايضا انكر الملازمة فقال ان كل ما هو حسن او قبيح عندنا لا
يلزم صحة التكليف به لجواز ان يكون فيه جهة خفية موجبة لقبح التكليف به كما في
الايمان فانه حسن عندنا وعند الله تعالى في كل الازمنة الا ان التكليف به في زمن الفترة
والجاهلية قبيح على القاصرين ولكنه انفرد من صاحبه في تأسيسه اثبات الملازمة
الظاهرية باصالة عدم الجهات الخفية كما انه انفرد من الاصحاب في تأسيسه
ثبوت الواجب التعليقي والمقدمة الموصلة فقال كلما شك في صحة التكليف
به لاحتمال جهة خفية بعد ما حكم العقل فيه بحسن او قبح يثبت التكليف به [illegible]
بواسطة اصالة عدم تلك الجهة الخفية وبالجملة فاللازم على القائلين بالملازمة
اثبات مطالب ثلاث الاول ثبوت الحسن والقبح ردا على الاشعرية الثاني ثبوت ان
حسن التكليف تابع لحسن المكلف به لا العكس كما عليه صاحب الفصول الثالث ثبوت الملازمة
اذا عرفت الامور فالمشهور في اقوال مسألة الملازمة وادلتها فنقول
الاقوال فيها على ما حكي في الفصول اربعة ثالثها التفصيل بين اصول الدين

في خصوص كل مورد من الموارد ح

الملازمة الواقعية دون الظاهرية ح

الدين وفروعه من حيث ثبوت الملازمة في الاول ونفيها في الثاني
ورابعها التفصيل بنفيها في النظريات وثبوتها في الضروريات و
لكن التفصيل الاول ليس مما علم قائله بل لم يعلم له وجه ولعل الناقل اشتبه
بنقله واما التفصيل الثاني فهو وان نقل عن المحدث البحراني الا انه لا معنى
لذكره في المقام اذ كلامه يرجع الى التحسين والتقبيح لان المحدث المذكور انما
ذكر التفصيل فيما لا يرجع اليهما وقال ان ما لا يرجع اليهما ان كان من الضروريات
فيثبت فيه الملازمة وان كان من النظريات فلا يثبت فيه الملازمة وكيف كان
فنفي الملازمة في الحقيقة قولان لا ثالث لهما الثبوت مطلقا والنفي مطلقا واستدل
للاول وجوه من العقل والنقل الاول ما ذكره في المحصول من مقدمات [illegible]
من ثبوت تلك المقدمات يثبت الملازمة جزما المقدمة الاولى ثبوت الحسن
والقبح ردا على الاشعرية المنكرين لثبوتهما الثانية ثبوتهما عند الله بعد
فرض ثبوتهما عندنا بمعنى ان ما هو حسن عندنا فهو حسن عند الله وما هو قبيح
عندنا فهو قبيح عند الله الثالثة ثبوت الامر والتكليف علينا وجوبا وحرمة
بما هو حسن وقبيح عند الله ولهذه المقدمة معنيان الاول ان يكون المراد من ثبوت
الامر هو ثبوت الارادة الجزمية الحتمية الآمرية التي [illegible] في المعنى [illegible]
لابد بعد ثبوت الحسن والقبح عند الله من اثبات ان الله اراده منا لجواز منع ارادته
ذلك منا الثاني ان يراد [illegible] الخطابات الشأنية بمعنى انه لابد من اثبات ان ما هو
حسن او قبيح عند الله فهو ما تعلق به الخطابات الشأنية الواقعية الرابعة اثبات
كوننا مأمورين بالطاعة والمعصية بما ثبت التكليف به بمعنى بعد ما ثبت التكليف
والامر بالحسن والقبح بأحد معنييه من الارادة الجزمية والخطابات الشأنية لابد
من اثبات كوننا معشر العباد مأمورين بوجوب الاطاعة والمعصية بما اراده الله
او بما تعلق به الخطاب الخامسة اثبات الثواب والعقاب الشرعيين بما
يجب علينا الطاعة عقلا لجواز منع ذلك بان يقال ان ترتبهما على ما يجب اطاعته
عقلا انما يحتاج الى وجود خطاب شرعي فعلي بحيث لا خطاب كذلك فلا يترتب
عليه الثواب والعقاب الشرعيين وان ترتب عليه الاجر والمذمة العقليين
كترتب الاجر والثواب على [illegible] مثلا مع انه لا يترتب عليه الثواب الشرعي
المتوقع على الايمان لانه [illegible] فاذا فرض ثبوت تلك المقدمات الخمس فيثبت الملازمة
بين حكمي العقل والشرع جزما فلابد من التكلم في ثبوت المقدمات فنقول اما
المقدمة الاولى فثبوتها مفروغ عنها اذ الكلام في الملازمة انما يكون بعد
احراز ثبوت الحسن والقبح عقلا واما المقدمة الثانية فيرد عليها ايرادان
[illegible] بل كلها راجعة الى منع ثبوت صغرى الحسن والقبح الاول ما
ذكره النراقي في المناهج من منع كون ما هو حسن عندنا فهو حسن عند الله لجواز
تخطئة العقل فيما ادرك حسنه وقبحه بان ما ادرك العقل حسنه لا يكون حسنا

ما يشتمل على ثبوت ح

هناك في الواقع الثاني ما ذكره بعض الاخباريين من منع حجية ما ادركه العقل
الثالث ما ذكره السيد الصدر من احتمال مزاحمة الجهات الخفية لحسن الشي او
قبحه فمع وجود هذا الاحتمال يمنع كون ما هو حسن عندنا فهو حسن عند الله الرابع ما
ذكرناه آنفا من اختلاف العقول والامزجة بحسب الانظار فرب شي يكون حسنا
عند عقل وقبيح عند عقل آخر نظير المشروبات والماكولات فانها مختلفة في
الحسن واللذة وعدمه بحسب الامزجة والاطعمة فح يجوز اختلاف عقل الخالق
مع عقل المخلوق بان يكون ما هو حسن عندهم غير حسن عنده والجواب اما عن الاول
فلانه بظاهره ليس ماله وجه اصلا لان ما ادركه العقل انما يكون من الوجدانيات
المحض الضرورية التي لا يكون العقل شاكا في حكمه بها فح كيف يحتمل تخطئة العقل
فيه الا ان يرجع هذا الى الشكال السيد الصدر فسياتي الجواب عنه وبعبارة اخرى
انه ان اراد من تخطئة العقل في حكمه انه كان غير قاطع في حكمه فهذا انكار لثبوت اصل
الحسن والقبح العقليين والمفروض احراز ثبوتها وان اراد منه انه مع كونه قاطعا
في حكمه مخطئ في حكمه فهذا اوضح البطلان لان حكمه ح من الوجدانيات التي
لا يدخلها الشك اصلا فكيف يصح ان يقال بتخطئته في حكمه فما ذكره بظاهره
غير مستقيم الا ان يراد منه ما ذكره السيد الصدر وسياتي الكلام فيه واما الثاني
فلان منع حجيته ان كان بواسطة ان الشارع نفي حجية القطع الذي ادركه العقل
بدون دلالة ولاية ولي الله والمانع منه ما ادل عليه الاخبار النقلية و
معناه عدم انه ان كان بواسطة عدم حجية قطع العقل بدون ولاية ولي الله
فهذا ليس ماله مدخلية في الحجية وعدمها وانما هو شرط لصحة العمل كما يدل
عليه قولهم عليهم السلام لو ان رجلا قام ليله وصام نهاره وحج دهره وتصدق
بجميع ماله ولم يعرف ولاية ولي الله فيكون اعماله بدلالته فيوالي ما كان له
على الله ثواب وان كان مناط الحجية عدم وقوع كثرة الخطاء فيه والقطع
العقلي الذي يحكم العقل بالحسن والقبح كان ما يقع فيه كثرة الخطاء فهذا امر مردود
بالضرورة واما عن الثالث فلان السيد معترف بانه قد يتحقق مورد يثبت
فيه الحسن الواقعي الباطني من دون ان يحتمل فيه مزاحمة الجهة الخفية كحسن
الايمان وقبح الشرك مثلا وهذا القدر يكفي في اثبات الملازمة اذ القائل
بها انما يدعي الموجبة الجزئية دون الكلية وفيه ان هذا يوجب انسداد
باب الاستدلال بالملازمة في الاحكام الفقهية اذ الفقه ليس الا المصاديق
الجزئية التي يتطرق فيها احتمال مزاحمة الجهات الخفية مثلا اذا ثبت
قبح الظلم بعنوانها الكلي ففي مصاديقه كقتل النفس ونهب الاموال مثلا يحتمل
عدم ثبوت القبح الواقعي من جهة مزاحمة جهة خفية لقبحه
فمع وجود الاحتمال في تلك المصاديق لم يثبت فيها الحكم الشرعي وهو الحرمة
فح لو اكتفينا في دعوى الملازمة ثبوتها في الجملة بالنسبة الى العناوين

ارادوا بدون دلالة الادلة الشرعية السمعية عليهم ح

العناوين الكلية التي ثبت حسنها وقبحها في الجملة يلزمه اثبات الاحكام بالنسبة
الى المصاديق الجزئية وثانيا انه قد اعتبرنا في اتصاف الفعل بالحسن والقبح
العقليين الشرايط الاربعة من القدرة والعلم والبلوغ والعقل بحيث لا يكون
الفعل بدونها حسنا ولا قبيحا فح يقال ان الجهة المخفية المغفول عنها بواسطة
الجهل وعدم العلم بها لا تكون في الواقع حسنا ولا قبيحا حتى يقال ان حسنها مزاحم لقبح
الفعل وقبحها مزاحم ~~لحسن الفعل~~ لحسنه مثلا يقال ان قبح الظلم وضرب اليتيم
ثابت عندنا واحتمال ان قبح الظلم قبحها غير مستلزم للقبح الواقعي من جهة تجويز ان
يكون فيها جهة خفية موجبة لحسنها في الواقع مدفوع بان تلك الجهة المغفولة
عنها مع وصف الجهل بها غير متصفة بالحسن حتى يقال ان حسنها في الواقع مزاحم
لقبحها لما عرفت من ان اجتماع الشرايط الاربعة شرط في اتصاف الشي بالحسن و
القبح واما عن الرابع فلان شبهة اختلاف العقول شبهة سوفسطائية فمقابل الضرورة
فلا حاجة الى دفعها بما قيل من ان عقل البديهي نه كيف تختلف مع عقولنا
فيحكم بقبح ما كان حسنا عندنا او بحسن ما كان قبيحا عندنا وكان المقرر ان معطي
الشي لا يكون فاقده بمعنى ان الله معطي العقول ومدركاتها من الحسن والقبح
وهو لا يكون فاقدا لها البتة واما المقدمة الثالثة اعني الملازمة بين ما هو
حسن عند الله وبين الامر به فيستدل على اثباتها على تفصيل الشافي من الخطابات
الثابتة الواقعية بشيئين احدهما قاعدة اللطف والثاني الاخبار واما الاستدلال
بقاعدة اللطف فله تقريران الاول ما ذكره صاحب الفصول من ان ارسال الرسل
وانزال الكتب وتبليغ الاحكام بالاوامر والنواهي اللفظية لطف وهو واجب على
الله تعالى ومرادهم من اللطف على ما فسروه به هو كون ما يقرب من الطاعة ويبعد عن
المعصية فلا بد من ثبوت الطاعة والمعصية بعض الاحكام قبل ذلك ارسال
قبل ارسال الرسل وانزال الكتب وتبليغ الاحكام حتى يكون ارسالها مقربا
الى الطاعة ومبعدا عن المعصية ولا ريب انه لا طاعة ولا معصية الا بعد الخطاب
ام الكافي الخطاب او تنبيها فيكون معروض الكلام قبل الشرع وقبل ارسال الرسل وانزال
الكتب فثبوت الخطاب والتكليف الذي يتحقق الاطاعة والمعصية قبل ارسالها و
انزالها لا يكون الا بطريق العقل دون الشرع بمعنى ان العقل قبل ارسال الرسل
وانزال الكتب انما يحكم بثبوت الخطاب لان العقل على طبق ما حكم به العقل
من الحسن والقبح وذلك لان العقل دون غيره انما يحكم بانه فلو لم يقل
بثبوت الخطاب قبل ارسال الرسل فلا طاعة ولا معصية حتى يكون ارسال الرسل
مقربا الى الطاعة ومبعدا عن المعصية هذا وفيه ان ما يقرب من الطاعة ويبعد
من المعصية لا يكون الا لطفا ولكن ليس كل لطف هو ما يقرب من الطاعة ويبعد
عن المعصية حتى يقال انه لا طاعة ولا معصية الا بثبوت الخطاب والتكليف الثاني

لا طاعة ولا معصية الا بعد تحقق الخطاب ح

من طريق العقل فان اللطف لما كان له معنيان خاص وعام فالمعنى الخاص منه عبارة عن المعنى المذكور وهو ما يقرب من الطاعة ويبعد عن المعصية والمعنى العام منه عبارة عن موافقة الغرض ومن لغته فعلى كلا الفرض من خلقة الانسان هو افاضة الوجود وتكميله كان المراد من اللطف هنا هو المعنى العام الذي يدل الله له على قصرها معنى المقرب من الطاعة والمبعد عن المعصية بمعنى ان ارسال الرسل وانزال الكتب لطف على معنى موافقته للغرض من خلقة الانسان وهو تكميله وافاضته الوجود لكن لو قال اللطف بهذا المعنى لا يكون دليلا على ثبوت الخطاب الشأني كما لا يخفى واما التقرير الثاني الذي اقترناه فهو ان يراد من اللطف المعنى العام اعني موافقة الغرض ومن لغته ويقال لما كان الغرض من خلقة الانسان هو ما يعود اليهم من التكميل وغيره لا الى الله تعالى كان هذا الغرض مما لا يحصل الا بثبوت الخطاب والتكليف في كل واقعة وهذا ولكن فيه منع واضح حيث يمنع ان الغرض لا يحصل الا بثبوت التكليف في كل واقعة واما الاخبار والادلة السمعية الدالة على ثبوت الاحكام والتكاليف الشأنية المخزونة في كل واقعة عند اهلها وهم الائمة فهي انما تتم الا انه لا دلالة لها على الاحكام لو ثبتت ولا دلالتها على ان المخزون عندهم هو نفس الخطابات كخطاب اقيموا الصلوة مثلا الا على ان المخزون عندهم مستكشف الخطابات ولو بطريق آخر غير الخطاب والى انه لم يثبت ذلك لكون الادلة مجملة لا دلالة لها على ذلك لاحتمال ان يكون الاحكام المخزونة عندهم بالنحو الآخر غير الخطابات كالوحي والالهام والجفر وغير ذلك ان كان المراد من الاحكام هو تفسيره الثاني اعني الخطابات الشأنية واما اذا كان المراد منها تفسيره الاول وهو مستكشف الخطابات اي الارادة الحتمية فالملازمة ثابتة بينه وبين ما هو حسن عند الله فيقال ان ما هو حسن وممدوح عند الله فقد اراده منا معاشر العباد ثم الملازمة ثابتة بين ارادته منا وبين المقدمة الرابعة اعني الاطاعة بالارادة والمعصية بما لم يرده وهكذا الملازمة ثابتة بين الاطاعة والمعصية وبين المقدمة التي بعده فيقال ان ما اراده منا يجب اطاعته وتحرم معصيته وما يجب اطاعته يستحق عليه الثواب والعقاب وربما يناقش في الملازمة الاولى بمنع الملازمة بين ما هو ممدوح عند الله وبين ارادته منا وهذا اولا وثانيا بمنع الملازمة بين ارادته منا وبين وجوب الاطاعة والمعصية وثالثا بمنع استحقاق الثواب والعقاب بمجرد الاطاعة والمعصية والتحقيق ان استحقاق الثواب والعقاب انما هو من خصايص الخطاب التكليفي لا مجرد الارادة الحتمية الجزئية ولكن الجواب عنها بل عن المناقشة بمنع كل واحدة من المقدمات الحتمية هو الحوالة الى الوجدان بمعنى ان الوجدان شاهد على ثبوت كل واحدة منها وثبوت الملازمة بينها فبعد قيام الوجدان على ذلك يثبت الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع فهذه ادلتهم لثبوت الملازمة بينهما وله ادلة اخرى عقلية اقرب مذكورة في الكتب المفصلة ولكن كلها ضعيفة يظهر وجه ضعفها من التأمل فيما ذكرناه

من الفصول وغيره فليراجع اليها

فيما ذكرناه واما الادلة النقلية الدالة على ثبوت الملازمة فهي الاجماع والكتاب والسنة اما الاجماع فقد ادعاه شيخنا العلامة رفع الله مقامه بانه لجميع اقسامه من المنقول والمحقق والبسيط والمركب قائم على ثبوت الملازمة وقبل الخوض في اقسام الاجماع لابد ان يعلم انه قد يناقش في اصل التمسك به على ثبوت الملازمة بان الاجماع انما ينفع في الاحكام الشرعية حيث اشترط في صحة التمسك به ان يكون متعلقه امرا دينيا واما الامور العقلية كالملازمة وان مقدمة الواجب وجوب المقدمة ملازمة لوجوب ذيها وغير ذلك مما لا مسرح للشرع فيه من حيث انه شرع الا انه مسرح فيه من حيث ما يقتضيه عقله فلا ينفع في اثباتها التمسك بالاجماع ولكن يمكن ان يجاب عنه اولا ان ما ذكره مسلم لو قام الاجماع على نفس الملازمة بين حكمي العقل والشرع اذ الملازمة امر عقلي غير ديني فلا ينفع قيام الاجماع عليه واما لو قام الاجماع على الحكم الشرعي في مورد حكم العقل فينفع التمسك به عليه مثلا يقال ان قيامه لا ينفع على الملازمة بين المحظور العقلي والمحظور الشرعي وعلى الملازمة بين وجوب المقدمة ووجوب ذيها ولكن قيامه ينفع على نفس المحظور الشرعي في مورد المحظور العقلي كما انه ينفع على وجوب المقدمة عند وجوب ذيها وثانيا ان التمسك به على الملازمة وغيرها من الامور العقلية لا نفع فيه لو لم يترتب عليها الحكم الشرعي والا فينفع التمسك به على الامر العقلي بمعنى انه يشترط في الاجماع ان يكون متعلقه امرا دينيا او العقلي الذي يترتب عليه الحكم الشرعي فيقابل الامر الغير القابل لتعلق الحكم الشرعي عليه فح يقال ان الملازمة من حيث هي وان كانت مما لا ينفع قيام الاجماع عليها الا ان الغرض منها لما كان هو ثبوت الحكم الشرعي اذ ذلك من لوازمها واثارها فيكون بيانها من شأن الشرع لارجاعها بالاخرة الى ثبوت الحكم الشرعي فيكون للاجماع مسرح فيها من هذه الجهة هذا ثم ان الاجماع المنقول في المقام كان ما نقله الشيخ الطوسي ره في العدة حيث قال انه لا خلاف في ان كل محظور عقلي فهو محظور شرعي وكذا انه قد نسب الى المحقق الاجماع عن بعض تعليقاته على الزبدة حيث قال انه لا خلاف بين العدلية ان المحظور العقلي محظور شرعي فظاهرهما على ما ترى نفي الخلاف بين ارباب التفصيل في ثبوت الملازمة كما يظهر ذلك ايضا من المحقق القمي حيث قال ان العقل حجة فان معناه حجيته في ثبوت الحكم الشرعي في المستقلات وغيرها فافهم واما المحقق البسيط فهو ما يستفاد من كلماتهم في موارد احدها استدلال الاشاعرة على المعتزلة في بطلان التحسين والتقبيح بانه لو فرض ثبوت الحسن والقبح لزم الجبر في افعال الله تعالى اي لزم كون الشارع مجبورا في افعاله واوامره بمعنى ان ثبوتهما يستلزم وجوب الحكم بالوجوب ليس الا على الله تعالى في مورد الحسن وبالحرمة كذلك في مورد القبح مع انكم ايها المعتزلة منكرون ذلك وتقولون انه تعالى مختار في افعاله وانه تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وجواب العدلية عن هذا الاشكال بان الممتنع بالاختيار لا ينافي الاختيار بمعنى انه تعالى باختياره

لمنافاة الحكم الوجوب في مورد الحسن والحرمة في مورد القبيح فان هذا الاستدلال
ح الجواب عنه كلاهما يدل على ثبوت الملازمة اما الاستدلال فلانه لو لم تكن
الملازمة ثابتة ولم تكن امرا مفروغا عنه عند القوم فلا معنى للاستدلال
بلزوم الجبر على تقدير عدم ثبوت الحسن والقبح لان الجبر على هذا التقدير انما
يلزم لو ثبت الحكم الشرعي والا فلا يلزم الجبر قطعا واما الجواب فهكذا الا صح له
لو لم يثبت الحكم الشرعي لان المفروض جواز مخالفة حكم الشرع عن حكم العقل فلا يلزم
الامتناع الثاني استدلال الاشاعرة لنفي الحسن والقبح بقوله تعالى وما كنا معذبين
حتى نبعث رسولا فان نفي العذاب في الآية ملازم لنفي الوجوب الشرعي فلو لم يثبت
الملازمة بين نفي العذاب الملازم لنفي الوجوب وبين نفي الحسن والقبح فلا معنى
للاستدلال بنفي العذاب في هذه الآية على نفيهما الثالث عطف الثواب و
العقاب على المدح والذم في تعريف الحسن والقبح كما فعله الاكثر وبعضهم وان متممة ح
تركه في تعريفهما الا انه تركه لوضوحه فلو لم يثبت الملازمة عندهم فلا معنى لذكر
الثواب والعقاب في التعريف الرابع ذكر الاكثر في مقام بيان الثمرة بين العدلية
العدلية والاشاعرة ان لازم العدلية ان يكون هنا حاكما عقليا وشرعيا فلو لم
يكن الملازمة ثابتة لم يكن [illegible] هنا فقد الحاكم من الثمرة واما الاجماع المركب
فهو بتقريب ان اهل الاسلام باجمعهم على طائفتين بين منكر لثبوت الحسن والقبح
وبين ملتزم للملازمة بين حكم العقل والشرع ولا فاصل بينهما بثبوت الادراك العقلي
على الحسن والقبح وانكار الملازمة فكل من قال بثبوت الحسن والقبح التزم بالثاني
اعني الملازمة فاحداث ثالث بتسليم الادراك في الحسن والقبح وابطال التلازم
فهو مخدوش بالاجماع المركب هذا ولكن فيه ما حققنا في الاجماع اتفاقا بل عن الشيخ الاستاد
قدس سره في البحث ان الاجماع المنقول بان اعتبار الاجماع ان كان من باب اللطف فهو
غير صحيح ووجهه مذكور في ذلك البحث وان كان من باب الكشف التضمني لقول المعصوم
او لحضه كما هو طريقة القدماء فهو غير متحقق وغير موجود وان كان من باب
الحدس كما هو طريقة المتاخرين من الاصحاب فهو وان كان مما لا عيب فيه الا
حصول الحدس موقوف على ان لا يكون اجماعهم على طبق قاعدة من عموم او اصل او
غيرهما والا فيحتمل ان يكون اجتماعهم لذلك لا يحصل الحدس بقولهم على رضاء
المعصوم لانا يكون اجماعهم للقاعدة وثانيا ان الاجماع هو اهون بواسطة ان المخالف
في المسألة كثير من العامة والخاصة بحيث لا يصح مع تحقق الخلاف دعوى الاجماع
والان قادحا في ظهوره وقد صرح الزراقي ره نقلا عن والده وذهب الفحول
الى الانكار ونفي الملازمة وحكي عن المحقق الطوسي في بعض مصنفاته التصريح
بالانكار ويومي اليه كلام السيد في محكي الذريعة [illegible] ونسب الى جمع من
المتاخرين ايضا وعن الفاضل الزركشي في شرح جمع الجوامع ما اختاره نفي الخلاف
نسبه الى جمع من المعتزلة والحنابلة والحنفية وتصريح ابي حنيفة عليه وبالجملة

٣١

وبالجملة فمن تتبع كلمات القوم يظهر له ان المخالف في المسألة غير عزيز فمع وجود
المخالف فيها كيف الاعتبار بالاجماع اما الكتاب فآيات منها قوله تعالى ان
الله يامر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر
وجه الدلالة ان عدل كل شيء وسطه ومستقيمه وفي مستقيم الافعال فتعينها الوضوح استقامة كل شيء بحسبه ح
ان الاستقامة المتصورة فيها على ان تقابلها القبح ولست الا بمعنى حسنها وقبحها
تعلق الامر به بعدم انفكاك حسن الفعل عن امر الشارع به اما بان يكون
يامر للايات كقوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة حيث انه يكون للاثر
الامر بالذبح او يكون اخبارا اعني الارادة والطلب مجازا نظرا الى ان مادة
الامر نظير الصدق والكذب انما يكون من صفات اللفظ كما يعرب عنه تعريفه
بانه قول ولفظ الامر وايا ما كان فدلالته على ان طلب الشارع تعلق بالعدل
واضح فان اورد عليه ما عليه الفصول اولا بمنع كون المراد بالعدل
ما يقابل القبيح حتى يتم الاستدلال به بل المراد ما يقابل خصوص الفرد الخاص
اعني الظلم تنزيلا للفظ على معناه المتبادر الظاهر ولا اقل من الاحتمال
فيسقط الاستدلال لاجماله وثانيا بتسليم كونه ما يقابل القبيح لكن لا عموم في العدل
فانه مفرد معرف وهو ظاهر في الجنس ولا دلالة للآية الا على الحصر فيجوز الانفكاك من
الجانبين وثالثا ان الامر ظاهر في الايجاب والعدل بالمعنى المذكور يتناول المندوب فح ان
حمل الامر والعدل على ظاهرهما دل على خلاف المقصود لوضوح ان المقصود ههنا المندوب
فالوجوب غير ثابت له وان حمل الامر على مطلق الطلب او العدل على المعنى الواجب فيتم كونه
احتمالا لان به عليه غير منفي لعدم افادته المساواة على الاول لعدم كونه المندوب لان معنى العدل الواجب انما يكون
على الثاني ورابعا بان الثابت بهذه الآية انما هو الملازمة الظاهرية دون الواقعية على حمله الوجوب والالزام ومعنى
فان العام اللفظي ما يقبل التخصيص عنه قيام دليله مع ان غرض المستدل اثبات الملازمة الامر هو مطلق الرجحان ليس له الا الزام ح
الواقعية ويمكن الجواب عن الاول اولا بانه اذا ثبت الملازمة في العدل المقابل
للظلم فيثبت الملازمة في غيره بالاجماع المركب وفيه ما لا يخفى من ان العدل بهذا
المعنى المقابل للظلم مما دل على وجوبه الكتاب والسنة والاجماع وهو من الموارد
المنصوصة والمقصود انما هو اثبات الحكم في مورد بلا بيان فحجيته وثبوته في
العدل بهذا المعنى لا يلازم بثبوته في العدل بالمعنى الاخر الخ وثانيا ان
حمل العدل في الآية على ما يقابل الظلم اما ان يكون لاجل انصراف العدل
اليه او لاجل قرينة المقام اما الاول فهو ناش من غلبة استعمال العدل
في هذا المعنى ولا ريب ان الغلبة ممنوعة واما الثاني فهو مبني على ان
يكون قرينة المقام فما نحن فيه مقتضية لاستعمال العدل في المعنى المقابل
للظلم وليس كذلك لان المقامات في استعمالات العدل مختلفة فرب
مقام يطلق العدل فيه على الفداء وهو كثير بل اكثر وقد يطلق في بعض

المقامات على ما يقابل الظلم كما في مقام ان يقال مثلا السلطان العادل و
انه يطلق على المعنى المتنازع فيه اعني ما يقابل القبيح فيوثقه والمقام
فليس هنا قرينة حال يقتضي استعماله في المعنى الثاني فيحمل اللفظ
على ظاهره من الاطلاق ومن ذلك يظهر ضعف قول المورد اخيرا
من انه لا اقل من الاحتمال فيسقط عن الاستدلال ووجه الضعف
ان مجرد الاحتمال لا ينافي ظاهر الاطلاق ولكن سلمنا ظهور لفظ
لفظ العدل فيما ذكر لكن لفظ الاحسان في الآية ليس كذلك فانه ظاهر
في كل فعل حسن يقابل القبيح وقد يناقش بان الاحسان يشمل المندوب الذي يكون
فاعله ممدوحا والاحسان الذي بمعنى لا حرج فيه مع انه ليس بواجب ولكنه مدفوع
بان ظهور الامر في الالزام حاكم على ظهور الاطلاق المستفاد من الاحسان نظير ما
في المكاسب من ان ظهور البيع في قوله بعتك نصف الدار بالنسبة الى النصف المعين
حاكم على ظهور النصف في النصف المشاع فيخصص الاطلاق الاحسان بالواجب
فان قلت ان التصرف في الاحسان بالتخصيص فرع ثبوت الملازمة والا
فلا مانع من الامر الالزامي بما لا حرج فيه عند العقل وكان مجرد فعله ممدوحا
قلت نعم ولكن المقتضي [illegible] ما ذكر من الامر الالزامي بالاحسان على الاطلاقية
الى من المندوب والمباح هو لزوم تخصيص الاكثر اذ الاحسان له افراد ثلث
فرد واجب وهو ما يذم تاركه وفردين ليس بواجبين اعني المندوب والمباح الذي عبارة
عما لا حرج فيه فالباقي المتعلق للامر الالزامي على ما ذكرته ليس الا فرد واحد وهو الفرد
الواجب من الاحسان واما العزوات الافراد فهما خارجان عن كونهما متعلقين
للامر الالزامي لعدم الزامها ووجوبها لجميع لانه مع على تاركها فاللفرد يلزم ان
يكون اكثر من الباقي وهذا هو تخصيص الاكثر القبيح مضاف الى انه يلزم
على ما ذكرت ما ذكره الشيخ الاستاد قدس سره في التقريرات وسيأتي ذكره في الآيات
الآمرة بالمعروف وحاصله على وجه ينطبق في المقام ان الله كما امر بالعدل والاحسان
فكذا نهى عن الفحشاء والمنكر فيلزم ان ينظر في كل فعل وفعل فان كان تاركه مذموما
عند العقل فهو من العدل الواجب والا فلا فافهم والجواب عن الاشكال الثاني
ان قرينة المقام من جهة عموم الحكمة قاضية بالتعميم والضابط في ذلك ان كل
مورد يلزم من حمل المفرد المحلى باللام فيه على الطبيعة والجنس الاستغراقي فلابد
من الحمل على العموم وفقا لعدم لزوم الاستغراقي كما في احل الله البيع لوضوح
ان ما احله الله تعالى ليس هو مسببه جنس البيع الصادق على فرد واحد والا فيحمل على الجنس
وسوره والآية من قبيل الاول ضرورة ان المراد بها انما هو عموم العدل لا جنسه الصادق
على عدل واحد وعن الثالث بانا نلتزم كلا من الاحتمالات الثلاثة المذكورة من دون ان يلزم

العدل [illegible]

يلزم المحذور اما الاول وهو حمل الامر والعدل على ظاهرهما في ذكره من لزوم الدلالة
على خلاف المقصود فمدفوع بان ظهور الامر في الوجوب يوجب حمل الثاني اعني العدل
على الواجب وان كان ظاهرا اعم من الواجب واما الثاني وهو حمل الامر على مطلق
الطلب فعدم افادة التوبيخ بمعنى حسن الفعل وجوبا او ندبا وبمعنى حسن الامر كذلك
انما هو على تقدير التعميم لكن المقام من الشكل فمقتضى الآية بالتميق التوبيخ
مضاف الى انه يمكن احراز التوبيخ بقرينة مقابله وهو النهي عن الفحشاء بتقريب
ان يقال ان ترك الواجب من مصاديق الفحشاء والمنكر فكل واجب يكون تركه
من مصاديق الفحشاء فالوجوب الذي ثابت له وكل فعل لا يكون تركه من مصاديقها
ولا فعله فهو ~~من مصاديقها~~ لان ما يثبت له الندب والاستحباب فبهذه
القرينة يصح التوبيخ الا ان يقال لا يصح ~~تعميم~~ تعميم العدل للترك ايضا من
جهة ظهور قوله تعالى في تعلقه بخصوص الفعل دون الترك او من
جهة ان الفحشاء ظاهرة في الوجود دون العدم واما الثالث اعني حمل
العدل على المعنى الواجب فعدم شموله للمندوب غير مضر لان المقصود ليس
غرضه اثبات الملازمة في حكم العقل والشرع بهذه الآية في جميع الاحكام
الشرعية بل غرضه كفاية ثبوت الملازمة في خصوص الحكمين اعني الوجوب و
الحرمة بهذه الآية وفي غير الحكمين اثبات الملازمة بدليل اخر وعمي الايراد
بان الغرض اثبات الملازمة الشرعية بالادلة الاجتهادية وكونها ظاهرية
غير مضر في المطلوب بل هو بعينه فهم متوهم هنا اشكال اخر وهو ان العدل
محتمل لوجوه ثلث وهو كونه عقليا او شرعيا او الاعم منهما والامر ايضا
محتمل لوجوه ثلث وهو كونه شرعيا او ارشاديا او الاعم منهما فالاحتمالات
في تسعة حاصلة لضرب ثلثة الامر على ثلثة العدل وستة منها غير صحيحة
والثلثة الباقية صحيحة الا ان بعض الثلث غير مفيد والبعض الاخر غير
المفيد غير متحقق وبيان ذلك ان العدل ان كان عقليا فلا يصح الا ان
الامر ارشاديا لا يصح لافادة الا عم من الارشادي والشرعي وذلك لان
الارشاد انما يكون فيما اذا كان في الارشاد اليه نفع او مفسدة حتى يكون
الامر الارشادي ارشاد الى نفعه والنهي الارشادي ارشاد الى مفسدة
وان قلنا بتعقل معنى الارشاد فيه والمفروض ان حكم العقل ليس الا مجرد
الادراك وليس فيه ضرر ولا نفع ولا مصلحة ولا مفسدة فالارشاد اليه لغو
لا فائدة فيه فلا يصح الامر الارشادي بالنسبة الى العدل العقلي كما لا يصح
بالنسبة اليه اخذ الامر اعم من الارشادي والشرعي اذ الامر الاعم ارشادي
للامر الارشادي قد عرفت وهم بعدم افادة بالنسبة الى الاحكام

[illegible]

الامر العقلي نعم يصح بالنسبة اليه الحمل اخذ الامر شرعيا على وجه يتم به مطلوب المستدل
فثبت ان الصحيح من الاحتمالات الثلثة الاول ليس الا احتمال واحد و
الاحتمالان منها غير صحيح وان كان الحمل الشرعيا فلا يصح ان يأخذ الامر
ارشاديا لان الواجب الشرعي فرق لا ان يتعلق عليه الامر الشرعي والارشاد
التسلسل في العدل الشرعي كما لا يصح ان يتعلق عليه الامر الشرعي كذلك لا يصح ان
يتعلق عليه احتمال الاعم من الشرعي والارشادي وكذلك الشرعي الذي يسأل عنه
لحمة اخذه فالصحيح هو احتمال اخذ الامر الارشادي وعلى العدل الشرعي الا انه غير
مفيد في اثبات الملازمة الشرعية اذ المستدل بصدد اثبات الملازمة بين حكم العقل
بالوجوب و بين الامر الشرعي فالامر ليس هنا الا هذا الاحتمال انما يثبت الملازمة بين
الوجوب العقلي و الامر الارشادي واما ان كان العدل اعم من العقلي والشرعي
فالتعلق اخذ الامر ايضا الاعم من الشرعي والارشادي فارشاديته بالنسبة الى الفرد الموجد
من العدل الشرعي و شرعيته بالنسبة الى فرده الآخر العقلي كما لا يخفى وهذا الاحتمال
ايضا صحيح مفيد فظهر ان ستة من الاحتمالات غير صحيحة و واحدا منها صحيح غير مفيد
والباقي من الاحتمالات صحيح مفيد لحال المستدل في اثبات الملازمة فاذا دار
الآية بين الاحتمالات بعضها صحيح والآخر غير صحيح كانت الآية مجملة لا يجوز التمسك
بها في اثبات الملازمة ويمكن الجواب عنه بان الاحتمال الاول هو موجب لابقاء
الامر على ظاهره وهو الالزام الشرعي لكنه مستلزم للتقييد في العدل فاذا
دار الامر بين التقييد او حمل الامر على خلاف ظاهره فالامر في التقييد اولى فافهم
ومن الآيات التي استدل بها على ثبوت الملازمة الآيات المشتملة على الامر بالمعروف
وهي كثيرة منها قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون
عن المنكر وتؤمنون بالله وتقريب الاستدلال ان الآية تدل على كون جملة تأمرون و
تنهون خبرا بعد خبر او بيانا للامر او كون جملة تأمرون وتنهون صفة او حالا ليستفاد منها
العلة اي علة خيريتهم لكونهم بهذه الصفة ونظيره ولتكن منكم امة يدعون الى
الخير يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر واولئك هم المفلحون ومنها قوله تعالى
في دليل رسوله وامر بالعرف ثم ان الاحتمالات المتصورة في الآية الا الله
متطرقة هنا ايضا حيث ان المعروف يحتمل ان يكون عقليا او شرعيا او الاعم منهما
~~والامر بالمعروف~~ والامر ايضا يحتمل ان يكون شرعيا او ارشاديا او الاعم وقد
عرفت ان الصحيح منها احتمالات ثلث من بقاء الامر الوجوبي وحمل المعروف
على العقلي او حمل الامر على الارشاد والمعروف على الشرعي او حملها على ارادة
الاعم والاستدلال انما يتم على الاحتمال الاول والآخر من هذه الاحتمالات الثلثة
دون الوسط وهما اولى بمقتضى القواعد العقلية ارتكاب خلاف الظاهر فيها

منها ح هو بالوجوب

الارشاد الذي يكون مجازا او ح

الشرعي

وقف کتابخانه آستان قدس رضوی (ع)
[illegible] بنام شادروان حسین [illegible]

الظاهر فيهما دون الوسط بل لا دوران هنا بالنسبة اليه اذ الظاهر من المعروف هو الاعم
ولا كلام ان هذا اللفظ للوجوب الشرعي بمعنى لا كلام في ان الامر بالمعروف امر شرعي
وانما الكلام في مصداق المعروف اعني الصلوة والصوم وغير ذلك وليس
مصداق هذا اللفظ لفظا حتى يردد الامر فيه بين الاعم وغيره وهذه الآيات
اقوى دلالة على الملازمة من سابقه وان كان دلالتها هنا موقوفة على مسئلة الامر
بالامر امر ام لا يمكن الآية ان تقع محتاجة الى تلك المسئلة ويمكن الامر فيما تلك
من غير نظر الى ما تقدم من كون الامر بالامر امرا مطلقا في خصوص المقام وان الامور
الداخل تحت اسم المعروف هم الذين يعني دلالة هذه الآيات هو السنة لا الى الفقهاء لاثبات
وجوب الامر بالمعروف بما فيه يكشف عن كونها مسوقة لبيان ما هو مقتضى تكليف الفاعل
فيختص المعروف بالشرعي ومقتضى ذلك بقينا احتمال الوسط الا ان يقال انه
للمنافاة بين السنة لا الفقهاء بذلك وارادة الاعم لانا نتمسكهم والسنة لا الى
تكون من باب التمسك بالعموم ومنها قوله تعالى حكاية عن الكفار الذين
النار في سورة تبارك كلما القي فيها فوج سألهم خزنتها الم يأتكم نذير الى ان قال تعالى
حكاية عنهم وقالوا لو كنا نسمع او نعقل ما كنا في اصحاب السعير فاعترفوا بذنبهم
فهي تدل على ان حصول شرط النزول من السماع والعقل لان ما له مدخلية في استحقاق
العذاب فتقريب الاستدلال ان الجهل بعدم السماع مانع من الخطابات
اللفظية وعدم التعقل مما ادى عقولهم من الاحكام الغير المسموعة
بالخطاب اللفظي او يكون موردها شيئا واحدا بان يراد من عدم التعقل
عدم تعقلهم بالنسبة الى ما لا يسمعهم من الخطاب اللفظي ويكفي في الحجية
احدهما وعلى التقديرين فالآية تدل على ان ادراك العقل حجة وان تركه
موجب لاستحقاق العذاب كما هو المطلوب من اثبات الملازمة ومنها قوله تعالى
ولا تقربوا الزنى فانه كان فاحشة حيث علل النهي وحرمة الزنى بانه فاحشة و
في ان المراد بها المنكر العقلي لان ارادة المنكر الشرعي منها مستلزم لكون الدليل
عاني المدعى اذ العلة الشرعية هو الحرمة الشرعية فكانه قال الزنى حرام لكونه حراما
هذا ولكن يكمن المناقشة فيها بل في جميع الآيات بان الثابت بها انما هو الحكم في الكبرى
اما اصل الصغرى فهو غير ثابت تارة بما عرفته من ان تعلق الدليل العقلي في ان الحسن من
الامور الاضافية فيختلف باختلاف المدارك او من جهة احتمال خفاء بعض الجهات
الخفية الموجبة لان لا يكون ما هو حسن عندنا حسنا عند الشارع وقد عرفت ايضا جوابه
بان الجهات الخفية المغفول عنها غير متصفة بالحسن او القبح حتى تكون مزاحمة
لما هو حسن عندنا واخرى من جهة المغالطة في المصداق لا يكون العرف محكما في
تشخيص موضوع العدل او الفحشاء مثلا عندنا ذلك فلا يكون الخطاب المنبه عليه
فعلا لاجل اجماله في دلالة الآية على ان الفحش الواحد مثلا عندنا ان الشارع

في [illegible]

لا تنفع لاثبات ان كلما يكون فاحشا عندنا وفي نظر العقل يكون حراما عند الشارع لجواز
خطاء العرف وان ما هو فاحش عندنا لا يكون فاحشا عنده وتوضيح ذلك ان بعض
العناوين والامورات التي جعلها الشارع موضوعا للاحكام كالبيع ونحوه مما لم يثبت
فيه الحقيقة الشرعية على التحقيق بل كانت باقية على حقيقتها العرفية فاذا نص
الشارع في بعض تلك الموارد بتخطئة العرف وخلافه وحصل الاختلاف
فيما بين العرف والشرع في تحقق المصداق وتخصيصه كان المتبع هو نظر الشارع لا محالة
فيحكم بخطاء العرف في تخصيصه واما اذا لم يعلم تخصيص الشارع لخطاء العرف ولكن
المورد كان مما يحصل الشك في انه كان مما نص فيه الشارع بخطاء العرف او لم ينص
فيه بخطائه فلا يكون العرف محكما في تشخيص الموضوع ولا الخطاب المشتمل عليه (ذلك ح)
بل مقتضى القاعدة الحكم باجماله ويلوح على التوجيه الذي ذكره بعض الافاضل في
[illegible] على المعالم وكون التخطئة بين العرف والشرع في صورة تشخيص الشارع (والاختلاف ح)
لخطائه [illegible] واختلافا في تشخيص المصداق دون [illegible] نفس المعنى لا
رفع الاجمال عن المصداق والموضوع اذا احتمل ذلك فان المتوقف في احتمال
خطاء العرف وعدم اصابته الواقع في نظر الشارع هذا ولكن يمكن دفع ذلك
بعد البناء على كون ذلك من باب التخطئة في المصداق وبعد البناء على
كون الخطاب المشتمل عليه في مقام البيان كما عليه بناء العلماء في احل الله
البيع ونحوه انه لا اجمال في الخطاب ولا مانع من التمسك بعمومه وان نظر
العرف متبع ما لم يحصل الردع من الشارع وذلك لوجهين احدهما ان المتعاهد
بدلالة الخطاب بلوازم الخطاب ان نظر العرف معتبر وطريق في احراز
ذلك العنوان وتشخيص المصداق فرارا عن لزوم اللغوية فكلما حكم العرف
بكونه من مصاديقه يترتب عليه الاحكام ما لم يرد نص من الشارع على خلافه
الثاني [illegible] تنزيل الموضوع على الموضوع العرفي وان ما هو بيع في نظر
العرف يكون موضوعا للاحكام حتى لا يلزم [illegible] المحذور اللغوية
في الخطاب الذي كان في مقام البيان فعلى تقدير الاجمال ويصح التمسك بعمومه على الثاني (التقييد بها ح)
المخاطب والثمرة بين الوجهين ظاهرة في الاجزاء على الاول وعدمه على الثاني
اذا تبين ذلك ظهر الحال فيما نحن فيه في دفع المناقشة من جهة الصغرى
فانه اذا فرض كون النهي عن الفحشاء مسوقا في مقام البيان فاحتمال عدم
التوافق لا يوجب اجمال الادلة بل نظر العقلاء والعرف متبع ومحكم
في تشخيص المصاديق فيتم الاستدلال بالآيات ويثبت مطلب المثبتين
من ثبوت الملازمة بين حكم العقل والشرع لكن بالدلالة الظنية دون القطعية
وان كان هنا كلام في اعتبار الدلالة الظنية في مثل تلك المسألة العقلية
الا ان العبرة على [illegible] ثبوت الملازمة انما يكون على الوجه الذي ادعيناه
اتفاقا واما السنة فهي اخبار كثيرة منها ما ورد في باب العقل والجهل وما في

٣٤

وما في رواية هشام ان لله على الناس حجتين حجة ظاهرة وحجة باطنة واما الظاهرة
فالانبياء والائمة واما الباطنة فالعقول وما رواه [illegible] عن ابي الحسن حين سئل
عن الحجة على الخلق اليوم فقال العقل تعرف به الصادق على الله فتصدقه
والكاذب على الله فتكذبه وفي الصحاح المستفيضة انه لما خلق الله العقل
قال له اقبل فاقبل الى ان قال واياك امر واياك انهى واياك اثيب و
اياك اعاقب والظاهر ان المراد كما صرح به بعض انه بمقتضاك [illegible]
فيما بين الثواب ومن العقاب ومعصيتك فيما لا ينبغي اعاقب وما عن ابي عبد الله
وعامة الناس الى ان قال [illegible] ودليله ومبصره ومفتاح امره
الى ان قال غير ذلك من الاخبار الواردة في باب العقل والجهل
وغيرها في اصول الكافي وقد اجاب عنها بعض المحققين ان الثواب و
العقاب لا يتحققان بدون العقل فهو مناط الكلام فيه وان
العقل يستقل بادراك الاحكام الشرعية وان الملازمة بين العقل
والشرع ثابتة فمجال الانكار لتلك الاخبار بذلك ومنها ما ورد في
خطبة حجة الوداع التي خطب بها النبي يوم الغدير ما من شيء
يقربكم الى الجنة ويبعدكم عن النار الا وقد امرتكم به او امر الله به على
اختلاف النسخ وما من شيء يقربكم الى النار ويبعدكم عن الجنة الا و
قد نهاكم عنه وتقريب الاستدلال ان ما حكم العقل بحسنه عند الله يكون
مقربا اليه وكل ما حكم العقل بقبحه يكون مبعدا فيكون منهيا وهذا الدليل
منسوب الى الشيخ الاستاد قدس سره ومنها ما ورد [illegible] عن ابي جعفر في
رجل سأله عن طول الجلوس في بيت الخلاء دع القبيح لاهله فان لكل
شيء اهلا ووجه الدلالة ظاهر ونظره انه كراهة فانه يدل على ان ترك القبيح
وانه مما لا ينبغي ارتكابه ومنها ما [illegible] في وصيته الى الحسن لا يهم
الحسن عليه السلام ان الله لا يأمر الا بالحسن ولا ينهى الا عن القبيح وفيه
انه غير مفيد لان الامر لا يتعلق الا بالحسن واما ان كل حسن يكون
مأمورا به كما هو المدعى في الملازمة فلا دلالة في الحديث عليه وكذا
في طرف النهي بمعنى ان النهي لا يتعلق الا بالقبيح واما ان كل
قبيح منهي عنه فلا دلالة فيه عليه ويقرب في هذا الامر بعض الآيات
التي استدل بها الشيخ الاستاد في بعض التقريرات المنسوبة اليه
مثل قوله تعالى قل انما حرم ربي الفواحش وغيره مما هو بهذا المضمون
حيث انه دل على حرمة الفواحش ولا يدل على ان كل فواحش محرمة
واحتج النافون لثبوت الملازمة بوجوه من الكتاب والسنة والعقل
[illegible] لا بد من تأسيس الاصل بان الاصل مع قولهم

او لا اصل في البين فنقول ان الملازمة ان كانت شرعية فالاصل مع النافي
اذ الاصل عدم الملازمة وقد جرى هذا الاصل الشيخ ره في بعض تقريرات المنسوبة
اليه وان كانت عقلية فلا اصل للنافي لانه كالمثبت لابد في اثباته ما ادعاه
من اقامة الدليل عليه ولكن قول النافي موافق للقاعدة حيث ان وجود الشك
كاف في عدم ترتيب اثار الوجود الملازمة ثم انه لا يخفى في ان جريان الاصل
هنا على الاول موقوف على القول بمجعولية الاحكام الوضعية التي منها الملازمة
اذ على القول بعدم جعلها كانت الاحكام الوضعية امورا اعتبارية ليست امورا
حادثة حتى يقال الاصل عدمها والحال ان الشيخ قدس سره كان من المتمسكين
للاصل هنا مع انه منكر لجعل الاحكام الوضعية التي منها الملازمة ~~[illegible]~~
بان ~~[illegible] القوم~~ [illegible] بان القوم جعلهم لجريان الاصل
في الاحكام الوضعية من مثل ~~سببية~~ سببية البيع وغيره ~~[illegible]~~ [illegible]
ولكن ليس هذا القول بثبوت الاحكام الوضعية و القول بان جريان الاصل
غير مناف للقول بعدم جعلها بناء على ان جريان الاصل على ما في الآثار
المترتبة عليه من مثل جواز الاكل و الشرب والبيع والشراء ونحوها من
الآثار المترتبة على حسب المقامات ولا يخفى ان الآثار امور حادثة تقع
متعلقة للاصل وان لم يكن نفس الاحكام الوضعية بناء على عدم جعلها من
الامور الحادثة مدفوع بان كلامه صريح بجريان الاصل في نفس الاحكام
لا في آثارها كما لا يخفى لمن اطلع على كلامه هذا في الآيات قوله تعالى وما كنا
معذبين حتى نبعث رسولا وقد تمسك بهذه الآية من قال بالبراءة [illegible]
[illegible] الحكم [illegible]
[illegible]
الملازمة [illegible] الآية [illegible]
[illegible] نفي التعذيب [illegible] قبل البعثة [illegible]
الا بعد البعثة [illegible] الوجوب والحرمة [illegible]
والحرمة [illegible] للعذاب [illegible] والعقاب فنفي اللازم [illegible]
فلا ملازمة بين الوجوب والحرمة وبين العقل قبل البعثة [illegible]
وقد اورد على الآية [illegible] ذكره [illegible] في [illegible] منه انها
ظاهرة في نفي العذاب [illegible]
[illegible]
الدنيوي [illegible] لنفي الوجوب والحرمة اذ الواجب والحرام [illegible]
عليها العذاب الاخروي [illegible] او لان [illegible] العموم الالفاظ و
مجرد الاحتمال غير موجب لصرفه عن الظاهر [illegible] ثانيا ان
الظاهر ان المراد منه [illegible] الاول هو نفي الاستحقاق للعذاب الاخروي
دون فعليته لانه جعل حمل الآية على نفي فعلية العذاب ايراد ثانيا على الآية بعدم

٣٥

بعد تسليم الاول على ما حكي عنه في تقريب الايراد بالاولوية القطعية نظرا الى
ان يقال ان المكلف قبل ~~[illegible]~~ التبليغ وبعثة الرسول لما لم يكن مستحقا للعقاب
الدنيوي مع ثبوت حكم العقل فلا جرم لا يكون مستحقا للعقاب الاخروي بطريق
الاولى لان العذاب الاخروي اشد فمن لم يستحق الادنى لم يستحق الاعلى بالاولوية
القطعية ومنها ان المراد بالرسول اعم من الرسول الظاهري والباطني و
العقل رسول في الباطن وفيه اولا انه خلاف الظاهر اذ الظاهر اختصاصه
بالظاهري [illegible] وثانيا ان البعثة بالنسبة الى الرسول الظاهر على معنى مغاير مع
البعثة بالنسبة الى الباطني فانها بالنسبة الى الثاني بمعنى الخلقة
والى الاول بمعنى تبليغ الاحكام فيلزم في استعمال اللفظ في المعنيين المختلفين
ومنها ان الرسول كناية عن البيان سواء كان من الشرع او من غيره من العقل
وفيه اولا انه خلاف الظاهر ومجرد الاحتمال غير مصادم للظهور وثانيا
ان كون العقل بيانا اول الكلام بل اشبه شيء بالمصادرة ومنها ان الآية
في مقام الاخبار عن الامم السابقة فلا دخل لها بهذه الامة المرحومة والغرض
اثبات الملازمة بهذه الامة فالآية غير نافية لها بالنسبة الى هذه الامة وفيه
انه اذا لم يكن الامم السابقة مستحقين للعقاب فهذه الامة ايضا غير مستحقين له
بطريق الاولى من جهة كثرة الاشفاق والرأفة بهم ورفع كثير من الاشياء التي
كانت في الامم السابقين عنهم ومنها ان الآية تدل على عدم التعذيب قبل البعثة اي
في زمان الفطرة والجاهلية فلا يشمل الاحكام التي يدركها العقل بعد زمان الفطرة
فهذا الآية لا تدل على نفي التعذيب حتى بعد البعثة ايضا وهو المدعى وفيه ان نفي ذلك
نفي بعث الرسول في زمان الفطرة من دون تبليغ الاحكام الا مدخلية له في ذلك
بل انما الغرض منه هو التبليغ وبيان الاحكام فالآية ظاهرة في ان المراد نفي
العذاب قبل ~~[illegible]~~ تبليغ الاحكام وان ثبوت العذاب كان بعد التبليغ
لا بعد مجرد بعث الرسول من دون بيان للاحكام ومنها ان الغاية في هذه
الآية وهي البعثة ~~والتبليغ حاصلة [illegible]~~
~~[illegible]~~
~~[illegible]~~
~~[illegible] العقل [illegible]~~
عن ذلك الاجمال حاصلة بوجود الرسل ولو لم يبلغ الاحكام فبعد حصول
البعثة يثبت الملازمة بنفي ثبوت العذاب فلا يعقل نفي التعذيب بعد
حصول البعثة وفيه اولا ان البعثة ظاهرة في التبليغ ومعنى بعثة
الرسل هو كونهم مبلغين ومبينين للاحكام لا شخوصهم مع قطع النظر
عن التبليغ فكان ارادة وجود الرسل من البعثة ارادة خلاف الظاهر
فلا يجوز ارادته مع جواز ارادة ما هو الظاهر وثانيا ان ما ذكره [illegible]
الاجماع القائم من الاصولي والاخباري على البراءة في الشبهات الوجوبية البدوية

[Margin, right page:] وقد يقال ان [illegible]
[Margin, right page:] [illegible]
[Margin, left page:] ورأفة النبي [illegible] عظيم [illegible]
[Margin, left page:] فالمراد من نفي العذاب قبل البعثة [illegible] قبل الرسول [illegible] العقل
[Margin, left page:] من نفي الملازمة
[Margin, left page:] البدوية

ودوامك بان مقتضى العقل في الشبهات هو لزوم الاحتياط بواسطة وجوب دفع الضرر المحتمل سواء كان العقل مستقلا في حكمه او غير مستقل ولكن الشبهة التحريمية قد خرجت عن مقتضى حكم العقل بدليل دل عليه واما الشبهة الوجوبية فهي باقية تحت غير خارجة عن حكم العقل بلزوم الاحتياط نظرا الى ما ذكر في الآية من ان البعثة فاصلة لوجود الرسل وان العذاب ثابت فاذا ثبت العذاب مع عدم البيان كان مقتضى الآية هو الاحتياط لا انه لا نص فيه من الشبهات الوجوبية وغيرها مطابقا لحكم العقل مع ان اطباق الفريقين من الاصوليين والاخباريين على البرائة في الشبهات الوجوبية دون الاحتياط فالاولى منها ان يراد من البعثة تبليغ الرسل وبيانهم بالبيان الاجمالي نظرا الى ورود الاخبار الكثيرة بان جميع الاحكام صادر عنهم وكانت الاحكام مخزونة عند الائمة فالبيان الاجمالي حاصل فلذا يتحقق نفي العذاب عنهم ثم تثبت الملازمة وفيه مع ان التبليغ والبعثة ظاهر في التبليغ بالبيان التفصيلي يرد عليه ان المعلوم من البيان الاجمالي هو ان الثابت في مورد حكم العقل حكم من قبل الشارع ولكن لم يعلق حكم الشارع فيه حتى يثبت الملازمة فلا يقال ان العقل اذا حكم بقبح شيء فلازمه حصول البعثة والتبليغ بالبيان الاجمالي هو ثبوت حكم فيه من قبل الشارع ولكن لم يثبت ان حكمه فيه هو الحرمة حتى يثبت الملازمة فان قلت ان حكم الشرع في الجواز لا يكون حكمه فيه الكراهة او الاباحة فان قلت ان حكم الشرع في مورد حكم العقل انما هو معلق بقاعدة بالقاعدة العقلية من انما هو حسن عنه ان الشارع وما هو قبيح عنه انه قبيح عنه الشارع قلت ان هذا

العقول مسلم بناء على ثبوت الملازمة العقلية التي عبارة عن الملازمة بين ثبوت الحسن والقبح عنه ولبين ثبوتها عند الله والا فعلى القول بعدم ثبوتها فلا يثبت الملازمة الشرعية بين حكم العقل وحكم الشرع من الوجوب والحرمة بمجرد ثبوت التبليغ والبيان الاجمالي ومنها ما في القوانين من ان العقل القطعي قد دل على ثبوت العذاب فيما حكم بقبحه والآية قد دلت على نفي العذاب فيه فحينئذ وقع التعارض بين العقل القطعي والنقل الظني ومن البين ان الترجيح للعقل والنقل يؤول بالجزء به عن معارضة العقل وسيأتي بيان حقيقة هذا الجواب ومنها ما هو المشهور من ان الآية انما دلت على نفي فعلية العذاب ونفي وقوعه لا على نفي استحقاق العذاب فمعنى التعذيب لا يقتضي نفي الاستحقاق فالاستحقاق قبل البعثة باق على حاله والمعتبر في تحقق الوجوب والحرمة انما هو استحقاق العقاب لا وقوعه واجيب عنه بوجوه الاول ما عن الفاضل المحقق من ان الآية انما تكون في مقام الامتنان بها انه في ... عن ... البعثة

ان يراد بها انه ليس من شأننا وديدننا التعذيب قبل البعثة لا انها في مقام افادة نفي العذاب الفعلي والحاصل ان الآية مفادها انه ليس من شأننا وديدننا العذاب كما يقتضي في الكتاب آيات كثيرة مفادها من هذا القبيل ومن المعلوم ان هذا المعنى انما يناسب مع نفي الاستحقاق العذاب لا فعليته ووافقه الفخر في هذا الجواب حيث قال ان الآية انما تدل على انه لا يصح العذاب قبل البعثة الثاني ان الآية في مقام نفي العذاب الفعلي مع الاستحقاق

لو لم تكن لنفي الاستحقاق العذاب بل كانت

العذاب ... في الاخبار عن العفو الحتمي والحال ان العفو لما كانت ظاهرة

المحتمل مع التحقق في العذاب بواسطة ارتكاب القبائح العقلية و ترك الحسنات العقلية غير جيد لوجوه اربعة الاول كونه عبثا لا يترتب عليه الفائدة لوضوح ان الفعل لا يخلو اما ان لا يكون قبيحا ولا يستحق عليه العذاب حتى ينفي العقاب عنه او يكون قبيحا ويثبت عليه العذاب فعلا واما احتمال كونه قبيحا وكونه معفوا عن العذاب فلا يكون عبثا لا يترتب عليه الفائدة الثاني كون العفو مع استحقاق العذاب اغراء على ارتكاب القبيح

وقوع العبد ...

الثالث انه يوجب الامن من مكر الله وهو غير جائز بل لا بد من الخوف والرجاء الرابع انه خلاف اللطف اذ اللطف انما هو الوعد والوعيد حتى لا يقع الانسان في المعصية والعفو الذي لا يكون وعيد انما هو يوجب وقوع الانسان في المعصية واجاب عنه الشيخ ان العادة فيه كلها بالنقض والحل اما النقض فلان العفو واقع في موارد كثيرة مثل التوبة حيث قد ورد في الاخبار الكثيرة انها مكفرة للذنوب والظهار فانه مكفر

معفو بالكفارة وغير ذلك مما ثبت فيه العفو عن العذاب الفعلي مع التحقق في العذاب واما الحل فهو ان العوام الجهال غير ملتفتين الى معنى الآية اعني العفو حتى يقال انه يوجب عدم ردعهم عن المعاصي والرادع لهم ... واما الخواص العالمين العلماء فلهم مع علمهم بالعفو عن العذاب رادع عن معصية الله تعالى ويعني بالرادع افعالهم عن ارتكاب المعصية ... ثم انه رحمه الله قد اجاب

زيارة ابي عبد الله الحسين عليه السلام فانها مكفرة للذنوب ... وعليه الاجماع

فلو كان العفو موجبا لتلك القبائح العقلية من كونه عبثا واغراء وامنا عن مكر الله وخلاف اللطف فلا معنى لورود العفو في هذه الموارد

علمه في قوله تعالى ... بالكون ... ان في الاستحقاق في لا يلزم في فهم الاغراء لا غيره من الوجوه الاربعة ... الاكل ... ان قال ... لكون العفو عن خصوص خلاف اللطف لا لانه معناه وهو ان سبق العقل بالقبح موجب بين نهانا واصل انه لعدم كونه خلاف اللطف فلنرجع الى كلامه المذكور في التقريرات عنه هذا ولكن البيع ... في كل من النقض والحل نظر اما في النقض فلان الثابت في هذه الموارد العفو ... جائه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف في الجملة لا ان الثابت فيها العفو كلية حتى يلزم المحذور وتوضيحه ان الثابت من الادلة في كل واحد من هذه الموارد انما هو ثبوت العفو لنفي العذاب في الجملة وامره الى الله حيث انه يدل على العفو عن الكل ما سبق من لا ثبوته على سبيل العموم مثلا يقال ان العفو الثابت في التوبة انما هو العفو عن بعض المعاصي كالصغائر من الذنوب لا الكبائر منها وعن بعض العصاة لا العاصي الذي لا يبالي عن المعصية بحيث لا يكون له رادع عن المعصية ... والعفو بسبب التوبة الربا ...

بمعنى ان الادلة الدالة على ثبوت العفو في هذه الموارد مخصصة بثبوته فيها في الجملة

بسم الله الرحمن الرحيم [illegible]

او لم يرد العفو فانه اذا صدر من هذا القسم من العاصي التوبة والندامة فيثبت له العفو من الذنب لا ان العفو ثابت من العاصي الذي كان فاسقا ولكان عدم ردعه عن المعصية بواسطة فصوص ورود اخبار العفو ~~[illegible]~~ فان ليس العفو الثابت في التوبة العفو عن جميع المعاصي بالنسبة الى جميع العصاة حتى يقال ان العفو فيها مستلزم لعدم الردع عن المعصية والاغراء وغير ذلك من الوجوه الاربعة المذكورة وهكذا الكلام في سائر الموارد المفروضة غير التوبة وبالجملة انه ليس لنا قطع بثبوت العفو على سبيل الكلية حتى يلزم المحظور الذي عبارة عن الوجوه الاربعة المذكورة فان غاية ما يتمسك في ثبوت العفو على سبيل العموم والكلية انما هو عموم الادلة الدالة على ثبوت العفو في تلك الموارد المفروضة حيث ان عمومها يقتضي العفو عن جميع المعاصي بالنسبة الى جميع العصاة الا ان المستفاد من عموم الادلة انما هو الظن بثبوت العفو على سبيل الكلية لا القطع بثبوته كذلك ومن البين ان التمسك بالعموم والظن انما ينفع في المسائل النقلية لا العقلية والمسئلة التي كنا فيها عقلية فلابد فيها القطع بثبوت العفو على سبيل الكلية وحيث لا قطع بثبوته كذلك فلا نقض علينا في مورد من الموارد مضافا الى انه يكفي المناقشة في جزئيات تلك الموارد اما التوبة فيقال ان التوبة والندامة امر قلبي في فعل الذنب فمن كان له الندامة لم يصدر منه الذنب فمن ليس له الندامة لم يثبت له العفو فلا يتحقق فعل الذنب مع الندامة الى صلة لعدة وقد ورد في الاخبار انه من فعل المعصية رجاء الى انه سيتوب من بعد فهو عاصي لم يقبل توبته ان صدر منه التوبة واما الظهار فانه منكر كما في قوله ان ظهر وجني كظهر امي بمعنى ان ظهرها في الواقع ليس كظهر امه لانه حرام يثبت فيه العفو واما الربوا فانه يدل على ان ما سلف من الربوا فعفى الله امته فلا لم يثبت عليه الحكم الوضعي من الضمان لانه حرام وعلى فرض التسليم ان نزل الآية ما يدل على العفو على ان الله رؤف غفور لم يكن مرتبطا بالربوا بل انما يكون كلاما مستأنفا نظير قوله ان الله يغفر الذنوب جميعا ولو قيل ان هذا يلزم تخصيص المورد اذ مورده انما يكون في الربوا فكيف لا ارتباط له بل له بمورده قلت ليس هذا التخصيص المورد بل بناء الكتاب على عدم ارتباط الآية اللاحقة بالسابقة بل على عدم ارتباط بعض كلمات آية واحدة على بعض اخر وانما بعضه كل كلمه كلاما مستأنفا فثبت ما ذكرنا ان الابراد المشهور غير وارد على الاشاعرة القائل بالآية على نفي الملازمة ولكن التحقيق في الابراد وعليه هو ما نقول تارة بما ذكره من ان انفعال العلماء من المعصية رادع لهم فهو مستغن عنه العرفاء والحكما

في هذه الموارد ح

اما في العمل فلمنع قلة ردع الجهال بالنسبة الى العلماء بل الردع في الجهال لاجل عدم مثوبة اذ الحكم اكثر من الردع في العلماء [illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم [illegible]

٣٧

بما ذكره المحقق القمي من ان الآية معارضة بالادلة ~~النقلية~~ العقلية الدالة على ثبوت الملازمة ومن البين ان العقلية مقدمة على النقلية وما ذكره صاحب الفصول في رده من ان النقلية مقدمة بواسطة ان العقل قطع تعليقي على عدم النقل الظني فهو مردود بما سيأتي بيانه في مقام نقل كلامه من الملازمة الظاهرية واخرى بمنع المعارضة بينها وقلنا ان الادلة النقلية الدالة على نفي الملازمة تكون بيانا للادلة العقلية كما في الاربعة العقلية فان النقل الدال على الاحتياط بيان لها الا ان الادلة الدالة على ثبوت الملازمة كما تكون عقلية فكذا لكنه تكون نقلية مثل قوله ان الله يأمركم بالعدل والاحسان وينهاكم عن الفحشاء والمنكر ومن المعلوم ان هذه الادلة النقلية حاكمة على آية وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وعلى غيرها من الادلة النقلية الدالة على نفي الملازمة لان ما دل على نفي الملازمة مطلق من جهة عدم البيان فالدليل النقلي الدال على الملازمة بيان بالنسبة الى ما دل على نفيها فيكون مقدما بالنسبة اليه هذا تمام الكلام في هذه الآية الدالة على نفي العذاب قبل البعثة واما سائر الآيات التي استدل بها في الكتب المفصلة على نفي الملازمة فالجواب عنها هو الجوابان اللذان ذكرناهما عن الآية احدهما مقالة المحقق القمي وثانيهما انها محكومة بالنسبة الى الادلة النقلية الدالة على ثبوت الملازمة

اما الاخبار الدالة على نفي الملازمة فهي على طوائف طائفة منها كان مفادها نفي العقاب قبل الحجة واخرى كان مفادها بمثابة كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي وثالثة كان مفادها نفي جميع الاعمال الا بدلالة ولي الله فقبل دلالة ولي الله لا اعمال ولا عقاب اما الطائفتان الاوليان فالجواب عنهما هو الجواب الذي ذكرناه عن الآيات من الوجهين واما الطائفة الثالثة فالجواب عنها اولا انها مخصوصة بالصلوة والصوم وغيرهما مما دل عليه الكتاب فان الكتاب كاف في دلالته على حجية الصلوة وغيرها وان لم تكن به دلالة ولي الله وثانيا ان دلالة ولي الله انما تكون شرطا لقبول الاعمال وصحتها بمعنى ان مفاد الحديث الدال على اعتبار دلالة ولي الله انما يكون هو كونه شرطا لقبول الاعمال على معنى ان المرجع في الاعمال انما يكون به لا التي فيقال العلامة ~~[illegible]~~ التنكيري لذلك لا ان الحديث نفي الملازمة وعدم ثبوت الحكم الشرعي قبل دلالة ولي الله في مورد حكم العقل بحسنه وقبحه كما لا يخفى واما الدليل العقلي الذي استدل به على نفي الملازمة فهو مما ذكره القوم على ما حكى في الوافية من ان اصحابنا والمعتزلة قالوا بان التكليف فيما يستقل به العقل بمعنى الخطاب به في ظاهر الشريعة لطف وان العقاب بدون اللطف قبيح ومقتضى ذلك عدم جواز العقاب فيما لم يرد فيه خطاب من الشرع

اذا العقلية قطعية والقطع مقدم على الظن ح

الدالة على الملازمة ح

كما روي عن ابي جعفر انه قال لو ان رجلا قام ليله وصام نهاره وتصدق بجميع ماله وحج جميع دهره ولم يعرف ولاية ولي الله فيواليه فيكون جميع اعماله بدلالته اليه ما كان له على الله حق في ثوابه ولا كان من اهل الايمان ح

مفاده ح

في عدة اللطف ح

بمعنى ان الخطاب السمعي لطف في الحكم العقلي وكل لطف واجب على الله تعالى ح

فما استقل
وان استقل به العقل لعدم تحقق اللطف فيه فلان نفي العقاب
العقل فيه لحسنه وقبحه موجوب في موضعه ورود نص من الشرع فيه مستندا لنفي
الوجوب والحكم الشرعي فيه فاذن يثبت عدم الملازمة بين حكمي العقل
والشرع وقد اجيب عنه بمنع وجوب كل لطف اذ كثير من الالطاف...
في منع قبح العقاب بدون اللطف وبالجملة ان الاستدلال بهذا الدليل
موقوف على مقدمات ثلث الاولى اثبات وجوب كل لطف على الاطلاق
الثانية ادعاء انقسام اللطف الى الواجب والمندوب يقبح العقاب على تركه
اللطف المندوب وحينئذ فلا معنى للقول وان العقاب بدون اللطف
قبيح الثانية ان الخطابات الشرعية والتكليفات لطف فيما يستقل
به العقل الثالثة اثبات ان العقاب بدون اللطف قبيح اما المقدمة
الاولى ~~فقبل التكلم فيها لابد من بيان موضوع اللطف~~ فنقول ان اللطف
له اطلاقان اطلاق في العرف العام واطلاق آخر في العرف الخاص
في اصطلاح العلماء من المتكلمين والاصوليين اما الاول فهو ان اللطف
يستعمل عند العرف العام في معنى الشفقة والرأفة كقوله تعالى ان
الله لطيف بالعباد وكقوله يا لطيف ارحم عبدك الضعيف فانه
فيها مستعمل في معنى الشفقة والرأفة واما الثاني فهو انه يستعمل عندهم
في معنيين احدهما ~~اطلاق الاسباب المفضية الى الغرض المطلوب~~
~~من ارسال الرسل ونصب الائمة وانزال الكتب~~ الثاني ما يقرب
الى الطاعة ويبعد عن المعصية بعد ثبوت الطاعة والمعصية ببعث
الرسل الخ فاللطف على اول المعنيين عبارة عن نفس الاسباب
اعني بعث الرسل الخ وعلى ثانيهما عبارة عن نفس ما يقرب وما
يبعد ~~...~~ بعد ثبوت الاسباب كالوعد والوعيد والوعظ
الى الطاعة... وجد مثل له في باب... المثال العرفي
انه اذا اراد احد بضيافة رجل جليل الى موضع علمه بان ذلك
الرجل الكريم لا يجيبه الا بارسال كتابة اليه فاللطف اللازم في
حصول المقصود هو ارسال الكتابة اليه في مقام دعوته
للضيافة واما دعوته للضيافة بدون ارسال الكتابة اليه فهو خلاف
اللطف ونقض للغرض... بين المعنيين ظاهرة في ان اولهما يكون
من قبيل لا حرج في انه لا يجوز اخفاء ما يلزم اللطف لجعل الاسباب
في كل مورد من الموارد بمعنى انه كما لا يجوز الحكيم نفي الحرج
اخفاء في كل مورد من الموارد الا اذا دل دليل على...
على عدم... في كل مورد منها وكان عمل الاصحاب الخ على طبقه
وكذا لا يجوز الا... بلزوم نصب الامام وبعث الرسل على الله

كما حكي نسبته الى الرازي في بعض المواضع ولكن
كلامه على ما نقل غير صريح ولا ظاهر في
منع اصل وجوب اللطف الى ان قال
ظاهر في مقام منع التقريبات والامثلة
في محلها لعدم كونها في موارد اللطف
فيحمل كلامه على المناقشة في الصغرى
من جملة الامثلة لا في اصل وجوب الكبرى
راسا وقد ينسب الى (الاشاعرة) الى
النفي الا انه والمتأخرين في بعض
التقريرات انه صرح بتقسيم اللطف الى
الواجب والمندوب فيجب
بعمومها وخصوصها

...في معنيين... وجوب...

خصوص الاسباب المفضية الى الغرض خصوص
ما يرشد به الى المصالح والمفاسد ومن هذا
الاطلاق قولهم ان بعث الرسل ونصب
الائمة وانزال الكتب لطف بمعنى انه
ارشاد وهداية الى المصالح والمفاسد
وهذا الاطلاق اخص من الاطلاق الاول
... اللطف على الاول نفس الارشاد
والرحمة وسببها وعلى الثاني انما يقال
على ما هو سبب للرحمة والشفقة وتسمية
ذلك باللطف انما هو بجهة اطلاق
المسبب على السبب

وهذا اخص من الاولين لان المقرب
الى الطاعة والمبعد عن المعصية
انما يتم فيما اذا ثبت وجود المقرب اليه
اعني الطاعة والمعصية فلا يطلق
على نفس التكليف لانه موجب لثبوت
المقرب اليه فلا يصح وان يكون قبل
تحققه مقربا ومبعدا ومن هنا يتم
المتحقق في التمثيل بارسال الرسل لهذا الاطلاق في

٣٨

الدين بمعنى لا يجوز الاقتراح بانه يجب على الله من باب اللطف نصب
الامام بل انه حيثما دل الدليل على انه نصب الامام فهو لطف واجب على الله
بخلاف ثانيهما فانه يكون من قبيل لا حرج في الدين في انه يجوز الاقتراح
بلزوم اللطف بهذا المعنى اي المقرب للطاعة على الله في كل مورد يحصل
فيه التقرب الى الطاعة كما لا يجوز الحكيم بوجوب نفي الحرج في كل مورد
من الموارد الا بعد... ثم انه اشترط في تحقق موضوع اللطف بهذا المعنى
الاخير شرطان احدهما ان لا يبلغ ~~الفعل الذي~~ ما يقرب العبد الى الطاعة
ويبعده عن المعصية الى حد الالجاء والاضطرار بل لابد ان يكون باقيا
على حد الاختيار وكان الفاعل قادرا ومختارا في فعله وتركه والا
فلا يكون لطفا وكان منافيا للتكليف الثاني ان لا حظ له في
التمكين ~~...~~ بان لا يكون توقف الفعل الطاعة وارتفاع المعصية
عليه توقفا لازما بحيث لا يقع الفعل بدونه كما في القدرة فانها مما
يتوقف عليها الفعل الطاعة وارتفاع المعصية توقفا لازما بحيث
لا يقع الفعل بدونها فالقدرة ليست لطفا في الفعل وانما هي شرط
في امكان الفعل وما لا يتمكن المكلف من الفعل بدونه كالآلة او خلق
الآلات ونحوها من المقدمات الوجودية كلها خارج عن هذا الشرط فلا يكون من اللطف
في شيء فظهر ان ثبوت اللطف بمعنى المقرب الى الطاعة والمبعد عن المعصية يتوقف
على امور ثلث ~~...~~ الاول وجود المأمور به والمنهي عنه ابتداء كوجود الامر
بالصلوة والصوم وغير ذلك والنهي عن الزنى واللواط وغير ذلك ابتداء حتى
يتحقق بوجودها موضوع المقرب الى الطاعة والمبعد عن المعصية وبدون تحقق وجودها
لا يحصل موضوع اللطف الثاني ان لا يبلغ ذلك الى حد الالجاء والاضطرار
بحيث يخرج المكلف عن الاختيار والا فلا لطف وهذا ما صرح به في كلام جل المتكلمين
على ما نقل الثالث ان لا يكون حظ له في التمكين ومن هنا يظهر ان التكليف
الابتدائي النفسي العبادي كالصلوة ونحوها كما في كلام بعض الاصوليين وكذا اطلاقه
على ارسال الرسل والامام ~~...~~ والقرآن ليس موافقا ~~...~~ للطف بهذا
المعنى الاصطلاحي الاخير اذ الكون فيه على الاول انه لم يوجد طاعة ومعصية قبل
صدور التكليف حتى يكون مقربا ومبعدا بمعنى انه اعتبر في موضوع اللطف
بالمعنى الاخير وجود المقرب اليه ابتداء ونعني بالمقرب اليه نفس الطاعة والاحكام
المجعولة فقبل وجوده لا معنى لكونه مقربا اليه فنفس الطاعة والاحكام ليست مما
ينبغي ان يقال انه مقرب الى الطاعة اذ ليس وراء الطاعة امر حتى يقال انها مقربة
اليها ثم يصح اطلاق اللطف على ذلك باعتبار احد المعنيين الاوليين كما يصح اطلاقه
بهذا المعنى الاصطلاحي الاخير عليه ايضا اذا اعتبر بالنسبة الى خصوص المستقلات العقلية
التي تطابق فيها حكم العقل والشرع كالظلم والعدل ورد الوديعة اذ يصح ان يقال في

تجب ويخرج المكلف عن الاختيار

مما ذكرناه

اطلاق اللطف على نفس

التكليف الابتدائي

في هذه الموارد ح ان التكليف الابتدائي الرابع مقرب الى الطاعة التي بينها الرسل العقل الذي كان رسولا
باطنيا وحججا الثاني انه كان ماله حظ في التمكين لان التكاليف العبادية الابتدائية بدون
الامر بها كانت مما يستحيل قدرة المكلف بها اذ العبد فيها انما يكون اهو القربة والقربة ليست
الاعتبارية من اتيان الفعل بداعي الامر فقبل الامر بها كيف يتصور قدرة العبد بها نعم
كان التكليف الابتدائي داخلا فيما له حظ في تمكن العبد فقد عرفت ان كلما كان
له مدخل في اقتدار المكلف فهو ليس بلطف لان اللطف على ما مر هو الذي يقرب
العبد القادر الى الطاعة والى اتيان المكلف به مقربا اليه كما كمسئلة الرجعة في المثال
المذكور واما الباقي اعني وجود الرسل والائمة والقرآن فهو داخل في تمكن المكلف اذ
بدون وجودهم وبدون الكتاب لا يكون العبد قادرا على التكليف ومكلفا به ثم انهم
احترزوا بهذا القيد الاخير اعني ما لا يكون له حظ في التمكين عن نحو الاقدار وخلق الآلات
وغيرها من المقدمات الوجودية ولذا لم يتمسك احد في مسئلة مقدمة الواجب على وجوبها
بقاعدة اللطف جدا فيقال ان قاعدة اللطف والمقرب الى الطاعة تقتضي وجوب
المقدمة وليس ذلك الا لاجل ان للمقدمة حظا في اصل التمكين على ذي المقدمة
ضرورة ان معنى المقدمة هو ان يكون لها حظ في التمكين على ذيها والا فلا تكون مقدمة
لذيها جزما فان قلت ان المقرب في محله ان المقدمة مقدمات الواجب ان كانت من
فعل الله تعالى فالواجب على الله لا لاجل انها من باب اللطف ايجادها وان كانت من فعل
العبد فاللازم عليه كذلك ايجادها والامر بها ومن البين ان ايجابها والامر بها من
باب اللطف ليس من المقدمة الممكنة قلت نعم ان ايجابها ليس من المقدمة الممكنة
لكونه بيد الله تعالى وان ايجابها الثابت من باب اللطف انما هو ايجاب فعند مستقل
غير ايجابها الذي يقصده العلماء في باب مقدمة الواجب فان مقصودهم من وجوب
المقدمة في ذلك الباب انما هو وجوبها المعلولي العقلي الثابت من وجوب العلة
ازمن وجوب ذي المقدمة وهذا الوجوب المعلولي لو كان ثابتا لكان من باب الملازمة
العقلية وله حظ في التمكين على ذيها وقاعدة اللطف غير مفيدة لذلك الوجوب المعلولي
الذي كانوا بصدد بيانه واثباته وانما تكون مفيدة للوجوب المستقل التعبدي كما لا يخفى كما دل الدليل ولغوه ح
هذا كله في التكاليف الابتدائية التعبدية واما التوصليات فهل يجري فيها
قاعدة اللطف ام لا فيها على ما حققه ابن زهرة من ان العبد في صورة الجهل وعدم
الخطاب من الشرع في التوصليات غير قادر على اتيان القانون النفسي الامري لا يجري
فيها قاعدة اللطف اذ الخطاب من المقدمة الممكنة ولكن بناء على ما هو المختار
من الايراد الذي اورده الشيخ الاستاذ على ابن زهرة في اول رسالته من ان
الخطاب الشرعي والامر والنهي الشرعيين انما له مدخلية في الامتثال ولا مدخلية
له في تمكن المكلف فيجري فيها قاعدة اللطف والتحقيق ان يقال ان الفعل
من حيث هو في التوصليات ليس له حظ في التمكين لحصول غرض التوصل
فيها نعم لو اراد اتيانه على وجه الامتثال لكان العلم بالتوصليات كالقدرة له
حظ في التمكين فلا يجري فيها قاعدة اللطف ولكن بهذا القيد يخرج عن التوصلي فيصير
عباديا وكيف كان فهذا القيد الاخير اعني ما لا يكون له حظ في التمكين انما يكون مما

تكون مما صرح به العلامة في باب عادل عمر وغيره من الافاضل المعتداد في طرحه فيها
ولا يخفى عليك انه لم يحترز بالقيد الاول التكاليف الابتدائية كذا لم يمكن ان
يحترز به عن ارسال الرسل والائمة والكتاب لعدم وجود طاعة ومعصية قبل وجودهم
وقبل وجود الكتاب فلابد ان تنتفي هذه القيود الثلثة التي ذكروها في الحد الخصار
مورد اللطف في مورد تطابق الحكمين من المستقلات العقلية بناء على ان الرسول
الباطني فيها قد بين اولا للمكلف موضوع الطاعة والمعصية وهو التكليف الواقعي
النفس الامري كوجوب رد الوديعة وحرمة الظلم وغيرها ذلك الا انه يرد على كلمات
القوم التناقض فانهم مع اجماعاتهم وتصريحاتهم بان ارسال الرسل وانزال الكتب
ونصب الائمة لطف بالمعنى الاصطلاحي الاخير من كونه مقربا الى الطاعة ومبعدا
عن المعصية زادوا في حد اللطف القيود الثلثة والتي خرج من بعضها او كلها
الامور المذكورة فعلى هذا لابد من ان يدور الامر بين الامرين اما ان يقال
ان الامور المذكورة لطف بالمعنى الاصطلاحي الثاني المأخوذ من غيرها او يحكم ولما كان ذكر القيود لبيان احد مصاديق اللطف ح
بفساد الحد للنقض على عكسه لخروج الامور المذكورة عنه فيكون المدار على
دلالة الدليل وكيف كان فلنشرع في المقام الثاني وهو اقامة الدليل الدال
على وجوب اللطف فنقول قد استدل على وجوبه بوجوه الاول قاعدة نقض
الغرض وهو ان اللطف ما يحصل به الغرض وعدمه مما يلزم منه نقض الغرض
وهو قبيح فيكون اللطف واجبا وبيان الملازمة ان الآمر المطاع اذا كان
لغرض من حصول المأمور به الذي يطلبه من المأمور المكلف القادر على اتيانه
وكان الآمر عالما بان المأمور لا يطيعه الا باتيان غرضه الا بذكر امور فلازم على امرا وح
الآمر ح من ذكر ذلك الامر او الامور جزما حتى يحصل غرضه والا كان هذا نقضا
لغرضه كما في المثال المذكور من ان احدا اذا ادعى غيره الى ضيافة طعامه وهو
يعلم ان ذلك الغير لا يجيبه في الدعوة الا ان يفعل الداعي معه نوعا من الادب
كارسال رقعة او احد خواصه او نحو ذلك فاللازم على الداعي ان يفعل ذلك
النوع من الادب حتى يحصل غرضه من اجابة الغير اياه في الدعوة حيث كان غرضه
في الواقع هو الاجابة حقيقة وان لم يفعل ذلك كان هذا نقضا للغرض فعلى هذا
لما كان غرض الله سبحانه من خلقة الانسان افاضة الفيض عليه من تكميل
تكميل نفسه ولما كان الانسان بمقتضى خلقته وجبلته قادرا على تحصيله وعدم
تحصيله ولكن حصول ذلك الغرض يتوقف على الامور المذكورة من ارسال الرسل
والانبياء وانزال الكتب وتشريع الشرائع والقوانين ونصب الائمة كان
الواجب على الله تعالى من باب اللطف لطفا من هذه الامور والا لم يحصل غرضه

للغرض

المذكور وهو تكميل نفس الانسان فهذا النقض للغرض ولا ريب ان نقض الغرض قبيح وهو جل شانه منزه عن القبايح فيكون اللطف واجبا لئلا يلزم نقض الغرض القبيح وبهذا التقرير يمكن ان يكون ايجاد الحيوانات بل جميع الكائنات واجبا على الله من باب اللطف حيث كان غرضه افاضة الفيوضات فظهر ان مقتضى هذا الدليل هو دخول الامور المذكورة في اللطف على المعنى الاصطلاحي الاخير فلابد من الحكم بخروج العبد المذكور للطف ولغوية القيود المذكورة في الحد الثاني قاعدة الاصلح والاشرف حيث ان المسلم بين عامة اهل المعقول والمنقول ان كل شيء كان اصلح وجب على الله خلقته وايجاده فاللطف وتاييد العقل بالشرع اصلح فيجب صدوره من الله تعالى وهذا الوجه مع الوجه الآتي لو تمتا لكان مقتضاهما وجوب اللطف من دون اختصاص بقاعدة التحسين والتقبيح فيثبت وجوبه ولو من غير جهة التحسين والتقبيح فيلزم الالزام على الاشعري ايضا ان يقول بوجوبه الا ان هذا الدليل لا يخلو عن وجوه واحتمالات مجموع على بعض الاحتمالات ودليل تام على المدعى دون بعض آخر وبيان ذلك ان الاصلح يحتمل وجوها الاول ان يلاحظ التفضيل فيه بالنسبة الى عدمه فيقال ان كل شيء كان وجوده اصلح من عدمه فيجب اختيار وجوده على عدمه وايضا فيقال ان تاييد الشرع للعقل اصلح من عدمه تاييده له فعلى هذا يجب اختيار اللطف لان وجوده اصلح من عدمه الثاني ان يلاحظ التفضيل بين الشيئين او الاشياء ويراد منه ان كل شيء كان وجوده اصلح من وجود شيء آخر كان اللازم على الله اختيار وجود الاصلح دون الصالح فعلى هذا الوجه كان الدليل فاسدا لا ربط له بالمقام لانه اما ان لا مزاحمة بين الاصلح والصالح من الشيئين او الاشياء او يكون بينهما من المزاحمة فعلى الاول كان اللازم على الله من باب اللطف خلقة الصالح والاصلح كليهما اذ المفروض عدم المزاحمة بينهما ولا ترجيح لاختيار الاصلح دون الصالح واما على الثاني فاللازم اختيار الاصلح دون الصالح فضلا عن الفاسد من باب قاعدة الاهم وغير الاهم لا من باب قاعدة الاصلح وبالجملة ان هذا لا ربط له بقاعدة الاهم الاصلح بل اللازم في اختيار الاصلح والافضل بقاعدة الاهم خلافا للاشعري فانهم فضلوا المفضول على الفاضل وهذه المسئلة مختلفة فيها بين الاشعري والعدلية الثالث ان يلاحظ التفضيل في شيء واحد شخصي بالنسبة الى مراتب متعددة بان يكون له مراتب بعضها اعلى وبعضها ادنى فاللازم خلقته في المرتبة الاعلى دون الادنى خلافا م ذلك ان يخلق جميع كل فرد من افراد الانسان في مرتبة النبوة بل مرتبة خاتم النبيين وهو بديهي البطلان فتامل الرابع ان يكون الاصلح افعلا صفتيا لا يراد منه معنى الصالح دون ان يكون افعلا تفضيليا فيقال ان كل شيء صالح يجب اختياره من باب اللطف فيكون

اللطف ح

على الله تعالى ح

بان لا يمكن اجتماعهما كخلقة الانسانين والشيئين في عصر واحد بالنسبة الى امة ورعية واحدة ح

فيكون واجبا لكونه صالحا فثبت ان المناسب للمقام انما هو الاحتمال الاخير والاول من الاحتمالات الذي يكون الدليل تاما على المدعى والباقي من الاحتمالات غير مرتبط بالمقام كما عرفته الثالثة ما يعم كل عاقل بل كل مختار ولو من جنس الحيوانات وهو قاعدة عقلية مسلمة بين جميع القائلين للتحسين والتقبيح وبين المنكرين لهما وهي قاعدة استحالة تخلف المعلول عن العلة حيث ان من كان له غرض في اختيار فعل خاليا عن الموانع وواجدا لجميع المصالح فاللازم عليه ايجاد الغرض واختيار الفعل والا لزم انفكاك المعلول وتخلفه عن العلة فيجب على الله اختيار اللطف حيث كان غرضه من العباد ايجاد الملطوف وهذه القاعدة جارية في الانسان بل في الحيوانات فضلا عن خالق الانسان لان الحيوان اذا كان له مرتع وكلاء وكان غرضه الذهاب اليه وكان مختارا في ذلك ولا مانع له ظهر في الذهاب اليه فهو يذهب اليه قهرا فهذه الوجوه الثلثة لو تمت لدلت انما تدل على وجوب اللطف الا ان هناك شرطان لا بد من مراعاتهما في اللطف حتى يندفع بهما جميع الايرادات التي اوردها اليه الفاطمين قدس سره على قاعدة اللطف الاول ان يكون الداعي على اللطف حصول المامور به بان يكون الآمر عالما بان المكلف آتيا بالمامور به لو فعل اللطف فلو علم انه لم يات به ولو فعل جميع ما له دخل في العبادة فلا لطف جزما كما ان داعي الطعام في المثال المذكور اذا علم بان المدعو لم يجبه في دعوة الضيافة ولو ارسل اليه الف رقعة فلا لطف حينئذ لا يجب عليه ارسال الرقعة كما لا يجب اللطف ببعث الرسل ونصب الائمة لو علم بان العبد لا يطيعه ببعثهم كما ان عليه مواضع من الكتاب الثاني ان لا يعارض ذلك الغرض المفسدة او المصلحة من جهة اخرى بان لا يكون له موانع ومزاحم من المصالح او المفاسد من جهات اخر والا فلا لطف ايضا كما اذا كان في ارسال الرقعة في المثال المذكور مفسدة لله اخرى من جهة اخرى فح لا يجب عليه اللطف بارسال الرقعة فبما ذكرنا وكله يندفع الاشكالات التي اوردوها على قاعدة اللطف تارة بان اللطف قد يكون مفسدا فلا يكون واجبا على الاطلاق واخرى كما ذكره المحقق الثاني وقد عرفت انه فاده بانه يمتنع ضرورة اللطف تارة بعد تحقق موضوعه وشرايطه واخرى بنقضه ان الله كان قادرا ان يفعل بتقييد الرق غنيا ويخلق الطفل ويخلق الغاصب فقيرا مظلوما لكي لا يغصب فيجب على الله ان يفعل ذلك من باب اللطف وهكذا سائر الايرادات المذكورة في محلها ولكنها بالشرائط المذكورة مدفوعة بعد اجتماع الشرائط وسائر الشروط فعدم اللطف في بعض الموارد المنقوضة انما يكون لفقد احد الشرائط الاول حيث ان العبد لم يفعل الغرض ولو كانت الارض مملوة من اللطف المقرب وفي بعض آخر لفقد الشرط الثاني في عدم اللطف وعدم غناء الفقير وعدم فقر الغني انما يكون من جهة ان في غناء الاول وفقر الثاني مفاسد او مزاحمة لغرض اللطف وبالجملة فعليك بالتامل فيما تم حتى يظهر لك غث ما تم في معناه الذي ذكرناه المقدم ثم انه لا يخفى عليك ان اللطف عنوان ثانوي كان حسنه من المحسنات الذاتية اعني موافقة الغرض ومخالفته او معناه الذي ذكره القوم اعني القرب الى الطاعة والبعد عن المعصية ح

ويطلق على

لا كل العلة فقط ح

لكي لا يرقه ح

[illegible]

[illegible]

التي لا تتغير بالوجوه والاعتبارات كحسن الايمان بالله وقبح الكفر والظلم من الذاتيات التي لا تتغير
نعم ان العنوان الاولي الثابت للطف كبعث الانبياء والرسل ونصب الائمة وانزال
الكتب واخبار الغير وقتل النفس وغير ذلك كان حسنه اعتباريا يتغير بالوجوه والجهات
المزاحمة ولذا لان الله سبحانه في برهة من الزمان كزمان الفطرة والجاهلية لم يبعث
نبيا ولا رسولا ولم ينزل كتابا ولم يشرع شريعة لوجود المزاحمة والمانعة فيها وهكذا
قتل النفس فانه يتغير فيصير حلالا واجبا في حال الدفاع والقصاص وبالجملة ان
من مصاديق اللطف يتغير بالوجوه والاعتبارات على حسب المزاحمة فظهر بما ذكرنا
ان اللطف واجب لا ينقسم الى الوجوب والندب وانما ينقسم الى الحسن الذاتي الذي
يكون علة تامة لا يتغير بالاعتبارات والى الحسن الذي يكون مقتضيا وذلك
لما عرفت من ان اللطف بعد تحقق موضوعه وشرائطه من التوقف على مقدماته
اللطف وغيره فهو واجب ليس الا والا ان لا يتحقق شرائطه فلا لطف
حتى يقال بوجوبه او ندبه واما المقدمة الثانية اعني كون الخطابات السمعية
السمعية لطفا في الموارد العقلية فهي ممنوعة بمعنى منع ان الخطابات
الشرعية التي لم تقع بعد لطف فيما يستقل فيه العقل وسند المنع ظاهر
مما ذكرناه من اعتبار الشرط الثاني في اللطف وهو ان لا يعارضه مفسدة
او مصلحة اخرى لانه يحتمل ان يكون للخطابات السمعية الغير الصادرة
معارض من المفاسد والمصالح فمع وجود احتمال المزاحم والمعارض فلا يكون
الخطابات لطفا في الموارد العقلية وهكذا الكلام في المقدمة الثالثة
فانا نمنع قبح العقاب بدون اللطف في المستقلات العقلية بل
يصح العقاب فيها بدون اللطف بعد ما تم البيان والحجة بالرسول الباطني
وحاصل المنع ان صحة العقاب في المستقلات العقلية انما يكون بنفس البيان واتمام الحجة
بالرسول الباطني ولا مدخلية في صحة العقاب الى مقدمة اللطف ولذا يصح
المذمة واللوم على من ترك اجابة دعوة من دعاه الى الضيافة في المثال
الذي ذكرناه آنفا بعد ما تم المضيف الحجة بسبب دعوته اياه ولكن بدون مقدمة
اللطف اعني ارسال الرقعة او غلامه اليه بمعنى ان المضيف مع كونه تاركا لمقدمة
اللطف بان لم يرسل الرقعة مثلا الى الضيف يصح اللوم على من ترك اجابته في
الضيافة بعد ما قام الحجة عليه بدعوة المضيف اياه واما مقدمة اللطف
لاجل البيان فلم تكن بالعلة التامة التي يكون حسنها ذاتيا لا يتغير بالاعتبارات
حتى لا بد من ايجادها بل تكون مقتضيا لحسن ايجادها لولا مزاحمها مفسدة اخرى
فظهر مما ذكرنا ان بعث الانبياء ووجودهم مبلغا للرسالة والنبوة او وجودهم
بمعجزة وقولهم بانا رسل الله كافة من دون تصرفاتهم وبيانهم الاحكام كان من
اللطف الواجب الذي يكون حسنه علة تامة وجب على الله ايجادهم وتمكينهم على
ذلك بعد ما فرض استعداد الزمان والمكان واهلها على ذلك او على بعثتهم
ووجودهم مبلغا للرسالة فعدم بعثتهم ووجودهم كذلك في زمان الفطرة
والجاهلية انما يكون لاجل عدم استعداد ذلك العصر والمصر واهلها لذلك

[illegible] ٣١

لذلك والحاصل ان بعث الانبياء يكون من اللطف الذي يكون حسنه
علة تامة لايجاده الله تعالى بمعنى انه [illegible] ان بعثهم لما كان من اللطف الذي
كان فعل الله سبحانه فيجب عليه ايجاده ولكن لا يجوز الاغترار بانه يجب عليه
بعثهم في كل زمان ومكان بل في كل زمان ومكان وجد بعثهم فيه يكشف
ذلك عن وجوبه على الله لاجل استعداد اهل ذلك الزمان والمكان
اما تصرفاتهم من بيان الاحكام وقيام الحدود والسياسات فهو من مصاديق
اللطف الذي كان حسنه مقتضيا يتغير بالوجوه والاعتبارات فان تصرفاتهم لما
كانت فعلا للعباد يجب على الله ايجابها وتمكينها ما لم يزاحمها مصالح ومفاسد اخر
والا فلا يجب عليه ايجابها وتمكينها فصار ملخص الكلام ان بعث الانبياء وارسالهم
اصول الدين يكون لطفا ذاتيا يجب على الله ايجاده بعد استعداد اهل الزمان
والمكان لذلك واما تصرفاتهم فهي لطف مقتضيا لا يجب على الله ايجابها فيما
يزاحمها مصالح ومفاسد اخر فعلى هذا لا يجب على الله ابقاء النبي وردع
الكفار عن قتله لاجل اقامتهم الحدود والسياسات اذ ربما يزاحم اقامتهم
ذلك مفاسد اخر ولذا صار كثيرا من الانبياء بعد تبليغهم الرسالة و
اصول الدين مقتولين بايدي الكفار وقد عرفت ان غرض الله سبحانه
غير منحصر بالجود والرحمة على العباد بل غرضه اعم منه ومن العذاب والدخول
في النار لقوله تعالى ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس فيكون عذاب
من خالف النبي الذي بلغ الرسالة موافقا لغرضه سبحانه اذا عرفت قاعدة
اللطف فيتفرع عليها فروع الاول كون نصب الامام ووجوده مبلغا على الامامة
واصول الدين لطفا ذاتيا يجب على الله ايجابه كبعث الانبياء بل ان وجوب نصبه اولى
وافضل من وجوب بعثهم لما سيتبين انه يجوز الاقتراح في وجوب نصبه ولا يجوز
ذلك في بعثهم وبالجملة ان نصب الامام لطف لان حسنه علة تامة لايجابه على
الله سبحانه ولذا قال المحقق خواجه نصير الطوسي الامامة واجبة على الله وتركه
قبيح فوجود الامام لطف وتصرفه لطف آخر وعدمه منا خلافا للعامة حيث انكروا
ذلك فقالوا ان اللطف اللازم بعث النبي وقد بين اصول الدين بالمعجزات و
البينات ثم الواجب بعد ذلك انما هو ~~بيان الاحكام~~ اقامة الحدود والسياسات
فيجب على الرعية من باب المقدمة تعيين الامام لذلك واجاب عنه السيد مرتضى
بان اقامة الحدود واجب مشروطا بوجود الامام المنصوب من الله ومقدمة
الواجب المشروط غير واجبة ثم ان قوله وعدمه منا قد اوردوا على مقالة
المحقق الطوسي اولا بان وجود الامام من حيث هو بدون تصرفاته

والاحكام ثابتة بالاحاديث والروايات النبوية

لا يكون لطف وثانيا ان كونه لطفا يستلزم ان يكون الوجود العيني ثابت للمعصوم للملائكة بدون تصرفاتهم ايضا لطفا ولكن التحقيق هو ان الكلام يكون تارة في اصل نصب الامام وخليفة رسول الله مبينا لاصول الدين واخرى في تصرفاته بكلا معنيي التصرف من بيان الاحكام الفرعية وقيام الحدود والسياسات اما نصب الامام والوصي فهو كبعث الرسول من مصاديق اللطف الذاتي الذي كان علة تامة لايجابه الله ووجه قاعدة اللطف بطلان نقض الغرض الذي كان استحالته من بداهة العقل وبيانه ان غرض الله سبحانه اذا تعلق على بعث نبي على اهل قرية او قراء او جميع اقطار العالم فذلك اما ان يكون محدودا بوجود ذلك النبي اي بدوره ومدار وجوده فبعد موته له دين اخر يبعث لبيانه نبي اخر او لا يكون محدودا بوجوده بل يكون باقيا الى يوم القيمة فعلى الاول فلا كلام فيه من حيث ان غرض اللطف انما يحصل بوجود ذلك النبي ما دام باقيا وينتفي الغرض بمماته فلا معنى في نصب الوصي له بعد مماته واما على الثاني ~~فلابد ان يكون~~ فاللازم نصب الامام والوصي لذلك النبي بعد مماته لان المفروض ان الغرض انما تعلق على ابلاغ اصول دينه على جميع اقطار العالم من الاصلاب وغيرها ~~الى يوم القيمة~~ ومن الواضح ان هذا الغرض غير حاصل في الزمان القليل وهو زمان ~~حياة النبي صلى الله عليه وآله بالنسبة الى جميع اهل العالم~~ بعثة النبي صلى الله عليه وآله الرسالة اعني عشرين سنة لان اكثر اهل العالم من البلاد البعيدة في ذلك الزمان لم يسمعوا نبيا ولا دينا فضلا عن ابلاغ اصول الدين اليهم بالمعجزات فلا يحصل حصول هذا الغرض لا بد من حصوله بمرور الزمان الكثير الذي يعلم الله حده من وجود شخص قابل للرسالة حتى يبلغ اصول الدين على جميع اهل العالم ويتم الحجة عليهم باظهار المعجزات فاذا فرضنا ان النبي لم يبق في دار الدنيا الا في هذا الزمان القليل الذي فيه لم يتم الحجة عليهم باظهار المعجزات بل انهم لم يسمعوا فيه اصل الدين الذي كان باقيا الى يوم القيمة فيجب على الله من نصب الامام والوصي بعد النبي واحدا بعد واحد في زمان كثير ليبلغوا فيه اصول الدين ويتموا الحجة على الناس عليهم باظهارهم المعجزات والا لو ان لم ينصب الامام والوصي في ذلك الزمان مع كون الغرض هو حصول ابلاغ الدين الذي فرض بقائه الى يوم القيمة على جميع اهل العالم فيلزم نقض الغرض الذي التي له العقل فضلا عن خالق العقل والزمان الذي قد بلغ فيه الدين ويتم فيه الحجة على جميع اهل العالم هو زمان مولانا امير المؤمنين الى زمان الحجة عجل الله فرجه والمجموع من هجرة النبي

لبيان اصول الدين بوجوده عن التصرفات

لبيان اصول دينه

وهو ابلاغ دينه وشريعته

لذا جاء الناس من البلاد البعيدة بعد زمان النبي الائمة وبطل ليدون من الائمة المعجزات

على الناس

النبي مائتان سنة ثبت ان نصب الامام كبعث الانبياء في كونه لطفا ذاتيا يجب على الله ايجابه بل انه اعلى من بعث الانبياء من جهة ان الاقتراح غير جائز في بعث الانبياء بل كلما وجد بعثهم يكشف ذلك عن استعداد اهل الزمان للبعثة لبعثة النبي عليهم فقبل البعثة لا يجوز ان يقال بانه يجب على الله اقتراحا في بعثة النبي لجواز ان لا يكون اهل الزمان مستعدين لذلك بخلاف نصب الامام فانه يجوز الاقتراح فيه بان يقال انه يجب على الله نصب الامام اقتراحا لانه قد علم بوجود النبي ان اهل الزمان كانوا مستعدين لذلك فاذا علم ذلك وعلم ان الدين باق الى يوم الدين كان اللازم اقتراحا نصب الامام لئلا يلزم نقض الغرض واما تصرفات الامام من بيان الاحكام وقيام الحدود والسياسات فهي ايضا لطف بمعنى المقتضي فيجب ايجاب التصرفات المذكورة ما لم يزاحمها مفسدة اخرى يتضح معنى كلام المحقق ويندفع عنه الايرادات كما ينبغي الايرادات من اصل وجوب نصب الامام لو الحظه التحقيق الذي ذكرناه اذ معنى كلامه هو انه يقول ان وجود الامام مطلقا لبيانه اصول الدين مع اظهار المعجزات لطف ذاتي وجب على الله ايجابه كبعث الانبياء والا لزم نقض الغرض على ما عرفت تقريبه وتصرفه من بيان الاحكام الفرعية واقامة الحدود والسياسات لطف اخر بمعنى المقتضي فهو ايضا يجب على الله ايجابه ما لم يزاحمه مصلحة ومفسدة اخرى وعدم تصرفه وفقده بعد تامية الحجة ببيان اصول الدين انما يكون مثال المفاسد فعلى هذا في الورود اصلا وقوله على كلامه هذا مدفوع بانه لو لم يمكن وجوده بدون التصرف لطفا للزم نقض الغرض فيهما كان وجوده لبيان اصول الدين لطفا كبعث الانبياء فلا نقض بكون وجود الملائكة لبيان اصول الدين لطفا اذ بيانها بمقدمة نقض الغرض انما حصل بوجود الامام والوصي لا بوجود غيره واما الايرادات الواردة على اصل وجوب نصب مثل ان النبي صلى الله عليه وآله انما جاء ببيان اصول الدين والاحكام ثابتة بالاحاديث النبوية واقامة الحدود والسياسات انما هو واجب على من عينته الرعية لذلك لا انه وجب على الله نصب الامام ومثل انه تقدم ميراث النبي صلى الله عليه وآله بين الاصحاب الذي ورثه امير المؤمنين عليه الصلوة

المذكورة

لبيان اصول الدين

بعد النبي الائمة

بنفي

والسلام انما هو العلم والصداقة والعصمة ولحول والذي ورثه الخلفاء من النبي
انما هو قيام الحدود والسياسات ومثل ان يتبع نقض الذمي اهله انما
متفرع على ثبوت الحسن والقبح وقد نفينا نفي معاشر الاشاعرة ثبوتهما
فكلها مدخولة اما الاول فلما عرفت من ان النبي ص مع قلة عمره ووقته كيف
بلغ اصول الدين بالنسبة الى جميع اهل اقطار العالم بل لابد من وجود مع اظهاره المعجزة
امام من قبل الله ليبلغ اليهم ذلك مع اظهاره المعجزة واما الثاني فلان
المورد اذا اعترف بان عليا ورث نبيا في الصداقة والعصمة فقد
يرد عليه بانه قد ورد ان عليا انما كتب الخلفاء كثيرا مع ان علي عليه
السلام قد اقام الحدود والسياسات مرارا واما الثالث فلان
~~...~~ الكلام في وجوب نصب الامام على العامة انما
يكون بالنسبة الى من هو قائل بثبوت الحسن والقبح واما القول
بنفيهما فهو مما حقق بطلانه في محله واشرنا اليه الى بطلانه آنفا
الثاني ما ذكره الشيخ الطوسي من ان ~~اللطف~~ الاجماع حجة من باب اللطف
بمعنى ان اللطف يقتضي حجية الاجماع لان المجمعين لو كانوا على الخطاء
لزم على الامام من باب اللطف وارشاد الضال ردعهم فعدم ردعه
دليل على حجية الاجماع وفيه انه منقوض بصورة خطاء مجتهد
واحد فان اللطف وارشاد الضال انما يقتضي ايضا ردع الامام
اياه مع عدم ردعه لحكم بحجية فتوى هذا المجتهد الواحد وان فيكون حاله
ابيت من هذا النقض وقلت فرق بين المجمعين في الاجماع وبين كحال المجمعين في حجية قوله
فتوى مجتهد واحد من حيث ان الاجماع له حالة ليس تلك الحالة
للمجتهد الواحد لقلنا انه منقوض بما اذا فرضنا انه لم يكن في العالم
الا مجتهد واحد فان اللطف في صورة خطائه يقتضي ردعه
المعصوم فعدم الردع دليل على حجية قوله والحال انه ليس بحجية الاجماع
~~...~~ الثالث ان اللطف في ~~...~~ مقام المعادي والتراجع
والتشاجر بين الخصوم يقتضي نصب القاضي من قبل ان يرجع اما باذن
خاص او باذن عام كالفقيه ليحكم فيهم بالموازين الشرعية لاجل مقاصد كقوله انما اقضي بينكم بالبينات والايمان
قسمة من اطفاء الفتنة وحفظ الاموال والدماء والفروج والانساب
والحاصل انه لا يكفي في مقام التراجع والنزاع بين المتخاصمين
ادلة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لان الامر بالمعروف فانما يكون

لتحصيل الفاعل على ما يقتضيه التكليف والعمل ولا ريب ان كلا من المتخاصمين
يدعي ما يقتضي تكليفه على الاخر فلا يحصل بسبب ادلة الامر بالمعروف في هذا المقام
المقاصد المهمة وانما اللازم من باب اللطف في هذا المقام انما هو
نصب القاضي الحاكم الجامع للشرائط ليحكم بينهم بالميزان الشرعي من البينات
والايمان حتى يحصل بسبب حكمه وحجية قوله تلك المقاصد المهمة التي منها
اطفاء الفتنة ورفع الخصومة بينهم فثبت انه من باب اللطف في
تحصيل المقاصد المهمة لابد في مقام التراجع والخصومة من نصب
القاضي الفقيه الجامع للشرائط ليحكم بينهم بالميزان الشرعي واما اذا
وجد في بلد التراجع فقيه مجتهد جامع للشرائط واما اذا لم يوجد
فيه فقيه مجتهد كذلك فلاجل تحصيل المقاصد المهمة ايضا من باب اللطف
كان اللازم على الرعية في نصب ولاة الجور ... بينهم من نصب احد للحكم بين الخصماء مع كونه غير قابل للحكم والفتوى ومن هذا القبيل
نصب ولاة الجور ... حكامه وانا وان ذكرنا في كتاب القضاء انه في الحكم بينهم
بالميزان الشرعي من البينات والايمان من باب تعدد المطلوب حيث ان
المطلوب اولا هو ان يحكم بينهم بالميزان الشرعي الفقيه المجتهد الجامع
للشرائط فحينئذ فقد الفقيه المجتهد كان المطلوب ثانيا هو حكم غير الفقيه
بينهم بالميزان الشرعي بمعنى بعد تعذر الفقيه كان الحكم بالميزان الشرعي
باق على حاله ولكننا في الآن قد عدلنا عما ذكرناه في ذلك الكتاب الى ما
هو التحقيق من ان اللازم على الحاكم الغير الفقيه الذي ارجع الرعية في
نصبه للقضاوة والحكومة بين المترافعين انما هو الفحص حتى يحصل له العلم
بحقية احدهما بمعنى انه يجب عليه ان يتفحص حتى يحصل له العلم بذلك
فبعد الفحص اما ان يحصل له العلم بذلك اي بحقية احدهما او لا
يحصل له العلم بذلك ابدا فعلى الاول لحكم بعلمه فيكون علمه في هذا الحال
حجة على المترافعين وعلى الثاني فيعمل الحاكم بالاصل اي اصالة
عدم حقية كل منهما وبرائة ذمة المنكر عما ادعاه المدعي فهو في الحكم
بالصلح الاجباري ومعنى الصلح الاجباري ان الحاكم المجعول
يقف الواقعة ويتركها حتى رضا بالصلح هذا تمام الكلام في ثبوت
الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع ونفيها وقد عرفت ما ذكرنا
حقيقة ان الملازمة بقي الكلام في معنى قاعدة التطابق بين الحكمين
فيما قالوه من ان كل حكم به العقل حكم به الشرع وعكسه وهو كل حكم
به الشرع حكم به العقل فنقول اما اصل القضية فله معان حسن الاول
انه كل حكم به العقل بمعنى حكم بالتحسين والتقبيح على ما هو التحقيق عنده

او بمعنى الزام العقل واذعانه كما زعمه بعض وقد عرفت فساده فقد حكم به الشرع
على احد معاني الوجوب والحرمة وحاصله ان العقل اذا حكم بحسن الشيء
او قبحه فقد حكم الشرع بوجوبه او حرمته ويستفاد من هذا المعنى ثبوت
الملازمة بين حكم العقل بالتحسين والتقبيح وبين حكم الشرع بالوجوب و
الحرمة الثاني والثالث ما ذكرنا المحقق القمي من ان اولها انه
كلما حكم العقل بالحسن والقبح فقد حكم به الشرع بمعنى فقد صدقه الشرع
وبيانه ان العقل اذا حكم بالحسن والقبح فالشرع ايضا يصدقه
ويحكم مثل العقل بالحسن والقبح لا بالوجوب والحرمة الا ان
الوجوب والحرمة ملازم لحكمه بالحسن والقبح الشرعيين وثانيها
انه اذا حكم العقل بالحسن والقبح فهو ايضا حكم الشرع
بمعنى ان الشرع له لسانان ظاهري وباطني فهو ايضا لسان الشرع تارة
يحكم بالحسن والقبح بلسان الظاهر [illegible] بان يقول الرسول ص
ان هذا حسن او قبيح واخرى يحكم بلسانه الباطني وهو العقل وكل من المعنيين
بمعزل عن المعنى المبني على الملازمة وانما هو لازم الملازمة [illegible] لان حكمه بالحسن
والقبح اذا كان بنحو تصديقه العقل او يكون العقل لسانه ملازم لحكمه
بالوجوب والحرمة الرابع انه اذا حكم العقل بالحسن والقبح فقد حكم الشرع
بهذا الحكم بانه يجب [illegible] وهذا المعنى كالمعنى الاول عين الملازمة
الخامس انه اذا حكم العقل بها فقد حكم به الشرع بمعنى انه [illegible] العقل بها
مخبرون عنه الشرع [illegible] في نفس الامر وهذا المعنى [illegible]
معنى الملازمة وانما يثبت بدلالة الدليل الدال عليه كقوله ص [illegible] هذا
المضمون ان كل شيء [illegible] فثبت ان هذه المعاني بعضها
عين معنى الملازمة وبعضها الاخر لازمها او خارجها مما يدل عليه
الدليل وكيف كان فمرجع الكل الى ان الاشياء الخارجية التي حكم العقل
في الخارج بحسنها او قبحها ظاهرا او واقعا فقد حكم الشرع بالوجوب والحرمة
او بما يلازم الوجوب والحرمة واما عكس القضية اعني كلما حكم الشرع به فقد
حكم العقل به فمعناه ان العقل بعد كشف الغطاء واطلاعه على الجهة
مدرك حكم الشرع وعلى الوجه الذي [illegible] الى تعيين الحكم الذي في ذلك
الشيء يحكم موافقا لحكم الشرع وقد استدل على ثبوت عكس القضية الاولى
بوجوه من العقل والنقل الاول ما حكي عن الشيخ الاستاد
في تقريره انه بتقريرين احدهما ما قرره بعض الافاضل من [illegible] انه اذا حكم الشرع
ولم يحكم العقل على طبقه فاما ان يحكم بخلافه او لا يحكم بشيء اصلا لا سبيل الى الثاني

بمعنى ان هذا المعنى انما يكون عين معنى الملازمة بين حكم العقل والشرع فيثبت به الملازمة [illegible] بالعكس

الثاني لان الكلام في الحكمات الى ان هو بعد العثور على ما في الفعل من الحسن و
القبح ولا يمكن سكوت العقل حينئذ ولا الى الاول اذ على تقديره يلزم تحقق الحكم
العقلي مع عدم حكم الشرع على طبقه وهذا ينافي ما ابتنيناه من الكلية بين
حكم العقل والشرع ضرورة ان السلب الجزئي يناقض الايجاب الكلي انتهى الثاني
ما قرره بعض الافاضل على طريق اخر غير منقح المراد وهو انه لو لم يكن كلما حكم به
الشرع حكم به العقل صادقا لم يصدق قولنا كلما حكم به العقل حكم به الشرع و
التالي باطل فالمقدم مثله اما بطلان التالي فلما تقدم في المقام الاول واما
الملازمة فلان عدم صدق قولنا كلما حكم به الشرع حكم به العقل يلازم عدم صدق
عكسه وهو قولنا بعض ما حكم به العقل حكم به الشرع وكذب العكس يلازم صدق
نقيضه لاستحالة ارتفاع النقيضين وهو قولنا لا شيء مما حكم به العقل حكم به الشرع
[illegible] وقد ثبت ان كل ما حكم به العقل حكم به الشرع وهو البطلان المذكور
في التالي انتهى اقول والظاهر ان التقرير الاول وان كان هو الصحيح دون
الثاني الا ان كلا منهما منظور فيه اما الاول فلانه يرد عليه بانه اعتبر في صدق
التناقض وجود شروط كثيرة منها وحدة الموضوع [illegible] ومن شروط المتناقضين
[illegible] بعدم صدق التناقض مع اختلاف الموضوع كما لا يصدق في زيد قائم
[illegible] وليس بقائم انهما متناقضان بالبداهة ولا ريب ان موضوع الموجبة
الكلية في اصل القضية اعني كلما حكم به العقل حكم به الشرع مغاير لموضوع السالبة
بعض ما حكم به الشرع حكم به العقل اذ موضوع اصل القضية انما هو الحسن والقبح
[illegible] الذي حكم العقل بها ظاهرا او واقعا والشرع ايضا واقعه [illegible] واما عكس القضية فانما
هو حكمه بوجوب [illegible] ما فيه الحسن وحرمة ما فيه القبح
هو بعد بيان امر الاخرة من ان العقل انما يحكم بعد عثوره واطلاعه على الامر
الغيبي وهو جهات حكم الشرع ومصالحه ومفاسده انما يحكم بحسن ما حكم الشرع بوجوبه
وقبح ما حكم بحرمته [illegible] وانما هو حسنه وقبحه بعد كشف الغطاء والى حاصل
ان موضوع الاول انما هو الحسن والقبح الخارجيان وموضوع الثاني انما هو
الحسن والقبح بعد كشف الغطاء واين هذا من ذاك فافهم واما الثاني فلان
ما ذكر من ان كذب كلما حكم به الشرع حكم به العقل يلازم كذب عكسه من الموجبة الجزئية
اعني بعض ما حكم به العقل حكم به الشرع [illegible] بقولنا كل حيوان انسان فانه
كاذب عند اهل الميزان بالضرورة مع ان كذبه لا يلازم كذب عكسه من الموجبة
الجزئية وهو بعض الانسان حيوان فان الضرورة قائمة على صدق ثبوت الحيوان
لبعض الانسان [illegible] ان ما ذكره انما يتم لو بنينا على ان الفرق في القضايا الكلية الموجبة
انما يلاحظ من باب المرآتية والطريقية للاحاطة على فرد من افراد الموضوع اذ على

ولو في بعض الاحيان

ما فيه

الخارجيان

في الخارج

الموجبة الكلية وهو

ن في

هذا التقدير لو فرض كون كل حيوان انسانا لكان كذبه ملازما لكذب بعض الانسان
حيوان لا محالة والا لكان صدقه منافيا لكذب ثبوت الانسان لكل فرد
من افراد الحيوان الذي كان الكل فيه ملحوظا من باب المرآتية اذ من افراد
الحيوان الذي سلب وصف الانسان عنه انما هو بعض الانسان فلو ثبت
له وصف الحيوان لثبت له وصف الانسان وقد فرضنا كذب كل فرد من افراد
حيوان انسان في الا ان السور المعتبر في الموجبة الكلية على ما هو التحقيق
عندنا وعند اهل الميزان انما يلاحظ من باب الموجبة الموضوعية بمعنى ان
عنوان الكل كان له مدخلية في صدق ثبوت المحمول لكل فرد من افراد
الموضوع وكذب ثبوته له فلا يرد عليه النقض بان كذب كل حيوان انسان
غير ملازم لكذب بعض الانسان حيوان فليتامل الثاني الاخبار والايات
الدالة على اخذ الاحكام الشرعية على التحسين والتقبيح العقليين كقوله قل
انما حرم ربي الفواحش ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث وغير
ذلك فان حصر الحرمة على الفواحش انما يدل على حكم العقل بالتقبيح في
مورد حكم الشرع فيه بالحرمة وهكذا سائر الموارد وفيه انه لا فائدة
في التمسك بالاخبار والايات على ثبوت عكس القضية فانها
وان كانت قطعي السند الا انها ظني الدلالة فغاية ما يستفاد منها هو
كونها ظاهرا في دلالتها على ثبوت حكم العقل في مورد حكم الشرع ومن البين
ان الظن غير كاف في حكم العقل بالحسن والقبح بعد كشف الغطاء وانما الكلام في ثبوت حكمه
في موارد حكم الشرع بالوجوب والحرمة فان الظن والظهور لا يجب الدلالة
القطع بخلاف اصل القضية فان ... حكم العقل
فيه كاف في ثبوت حكم الشرع بالوجوب والحرمة في مورد حكم العقل
فيه بالتحسين والتقبيح فيجوز في ثبوته التمسك بالايات والاخبار فافهم
الثالث ما ذكره المحقق القمي من الدليل العقلي وهو ان الحكيم
الذي هو العدل لا يفعل القبيح لا يصدر عنه القبيح ترجيح المرجوح على الراجح
قبيح والترجيح بلا مرجح محال فتعيين الوجوب في
الصلوة والزكوة وتعيين الحرمة للخمر والخنزير مثلا انما كان لجهة
مرجحة لذلك من حسن او قبح وحاصله ان الشرع لما لم يفعل القبيح
ولم يصدر عنه القبيح كان حكمه الشرعي من جهة ومصلحة
مرجحة له لذلك فاذا كان حكمه الشرعي في جميع الموارد ناشئا من
جهة ومصلحة كان اللازم لحكمه الشرعي في جميع الموارد حكم العقل

العقل فيه بالحسن والقبح وفيه ان ما ذكره من ان ترجيح المرجوح على الراجح
قبيح وان القبيح لا يصدر عن الحكيم مسلم الا انه غير منتج لثبوت المدعى
وهو حكم العقل بالتحسين والتقبيح في مورد الحكم الشرعي لان غاية
ما يثبت منه انما هو كون الاحكام الشرعية لجهة من الجهات ومصلحة
من المصالح وهذا غير مثبت لحكم العقل بحسن الفعل الذي حكم الشرع بوجوبه بحيث
يستحق فاعله المدح من حيث هو فاعله او حكمه بقبح الفعل الذي حكم
الشرع بحرمته بحيث يستحق فاعله الذم كذلك والحاصل ان تعيين وجوب
الفعل او حرمته يمكن لجهة من جهاته ومصلحة من مصالحه او مفسدة من مفاسده
غير ملازم لان يكون لتعيينه لحسن الفعل او قبحه بحيث يستحق فاعله المدح
او الذم مع ان المقصود من قولهم كلما حكم به الشرع حكم به العقل هو حكم العقل — في مورد حكم الشرع
بحسن الفعل وقبحه والدليل الا [illegible] انما يدل على ان العقل
في مورد حكم الشرع يحكم بان الفعل لا بد ان يكون لمصلحة من المصالح ولا
دلالة له [illegible] الدليل على اثبات المدعى اللهم الا ان يراد من عكس القضية
ان العقل يحكم في مورد حكم الشرع بان الفعل لا بد ان يكون لجهة من
الجهات ومصلحة من المصالح كما ترى ومما ذكرنا ظهر ان ما ذكروه من
ان الاحكام تابعة للمصالح والمفاسد ليس له دلالة على حكم العقل
بالتحسين والتقبيح وانما يدل على حكمه بان في الافعال مصالح ومفاسد
والمصلحة والمفسدة مغايرة للحسن والقبح هذا تمام الكلام في ادلة
الطرفين في مسئلة الملازمة وقد عرفت ضعف ادلة النافين ثم ان
منكرين الملازمة قد اوردوا على القائلين بها بالنقض على موارد
كثيرة لم ثبت فيها عدم الملازمة فان اللازم على المثبتين
حينئذ اما الجواب على طريق الحل عن تلك الموارد المنقوضة
او الاعتراف على نفي ثبوت الملازمة فعلى هذا فلا بأس بذكر
تلك الموارد مع اجوبتها فنقول ومن الموارد المنقوضة التكاليف
الابتلائية والاوامر بما لا حسن فعله عند العقل كالحكاية [illegible] في كونه مامورا — فاعله
بذبح ولده فان الذبح [illegible] قبيحة بحسن امر المولى عبده بما لا يستحق فاعله من حيث انه
المدح في نظره [illegible] الامر [illegible] او اظهار الحال له عند غيره ولم يكن من التكليف
مقصود الا حسن الفعل [illegible] وقد ورد في مواضع من كتاب انه تعالى [illegible] كلف
عباده بالامر الابتلائي من دون اختصاص على [illegible] كقوله وليبلوكم ليصيب
من [illegible] الاخبار [illegible] وكذا المحقق
القمي قد اجاب عنه بوجوه حيث قال اولا ان [illegible] الابتلاء والامتحان

بانه ثبت في بعضها حكم الشرع ولم يثبت فيه حكم العقل او في بعضها الا [illegible] بالعكس عليها

الف مصلحة و ان لم يكن في نفس الفعل المأمور به مصلحة فحسن الفعل في يكون باعتبار
مصلحة الابتلاء و ثانيا ان المراد بالامر فيه يكون محض الامتحان فالمصلحة
في انما هو في الامتحان و حسن مقدمات الفعل كشد المطلق و مد السيف
و غير ذلك في حكاية ابراهيم ع لا في نفس الفعل و الذبح و ثالثا
ان ايثار فعل مخصوص للامتحان دون غير ذلك الفعل المخصوص
يستدعي جهة مقتضية و مصلحة معينة لان لا يلزم الترجيح بلا مرجح في ايثار
ذلك الفعل المخصوص للامتحان دون غيره و اعترض صاحب الفصول
على كل من الوجوه الثلث بقوله اما الثالث فلان ترجيح بعض الافعال
للامتحان دون الفعل الاخر لا يتوقف على حسن الفعل بحيث يتحقق فاعله
المدح كما هو المدعى فالنقض باق على حاله و اما الثاني فلانه مع عدم
ملائمة سياق الآية عليه و عدم ذهاب ذاهب اليه خارج عما نحن فيه لان الكلام
اذ المقام انما يكون فيما تعلق الامر فيه بنفس المأمور به لا بالمقدمات
و اما الاول فلان الابتلاء ليس من مصالح الفعل بل من مصالح الامر
و الكلام انما يكون في الاول ثم انه استشعر سؤالا على مقالته و هو ان
مصالح الامر و التكليف ايضا من مصالح الفعل اذ مصلحته اعم من ان يكون ان لم
باعتبار نفسه او باعتبار الامر و التكليف به فاجاب عنه بان الكلام في مصالح
التكليف الراجعة الى مصالح الفعل انما يكون في الجهات و المصالح التي
نشاء عنها التكليف و الامر لا في المصالح و الجهات الناشئة عن التكليف
فالجهات و المصالح في مورد النقض انما تكون من قبيل الاخير دون الاول
ثم انه اعترض على نفسه ثانيا بقوله فان قلت المراد بجهات الفعل ما يتناول
ذلك جهات التكليف الخ و حاصله ان المراد بحسن الفعل و جهته
التي نقول ان حسن التكليف تابع لها هو المعنى العام الكلي الشامل
لجهات التكليف التي نشاء عنها حسن المكلف به فاجاب عنه بان
تعميم جهة الفعل الى ما ذكر في الاعتراض بان حسن التكليف تابع لحسن
الفعل يستلزم الدور المحال لان حسن الفعل و جهته موقوف
على صدور التكليف و حسنه اذ لولاه لما معنى لكون حسن الفعل
ناشيا لان ناشئا من التكليف و المفروض ان حسن التكليف
و حسن التكليف على ما تخيله المورد النقض موقوف على حسن الفعل
فيلزم على مقالته الخصم توقف صدور التكليف و حسنه على حسن
الفعل المتوقف على صدور التكليف و حسنه و هذا هو الدور هذا
و لكن سيأتي تحقيق الحال في ذلك و اما الجواب الذي ذكره
الشيخ الاستاد عن مورد الانتقاض فهو الوجهان المذكوران
في التقريرات المنسوبة اليه الوجه الاول ان الانتقاض في الاوامر
الاوامر الابتلائية انما يكون انتقاضا على عكس القضية الكلية
و هو قوله كلما حكم به الشرع حكم به العقل لا على اصلها كما لا يخفى و لا ريب

ان يكون حسن التكليف ناشيا لحسن متعلقه و لو باعتبار التكليف فاذن لا يكون الا دوام و حينئذ الا بهذا لا ينافيها على عكس القاعدة

ولاريب ان المقصود اصالة هو اثبات الملازمة بالنسبة الى اصل القضية و
هو ثبوت الحكم الشرعي في مورد الحسن و القبح العقليين و اما عكس القضية
اعني حكم العقل بالحسن و القبح في مورد حكم الشرع بالوجوب و الحرمة فهو
عليه محضة خارج عن محل الكلام و ليس المقصود اثبات الملازمة
بالنسبة اليه فح لا ضرر في كذبه و انتقاضه بما ليس فيه ثبوت الملازمة
بالنسبة الى حكم العقل في مورد حكم الشرع و فيه ان كذب عكس القضية
و عدم الملازمة بالنسبة اليه مناف لما حكي عنه سابقا في مقام
بيان الدليل العقلي على الملازمة من ان كذب العكس و عدم الملازمة
بالنسبة اليه في مورد النقض مستلزم لكذب اصل القضية و عدم
الملازمة بالنسبة اليه فح لابد من اثبات الملازمة بالنسبة اليه لئلا يلزم
عدم الملازمة بالنسبة الى اصل القضية فافهم الثاني ان مرادهم
من ثبوت الملازمة بين الامر الشرعي و الامر العقلي هو ثبوتها
في الامر الشرعي الحقيقي النفسي الذي كان الغرض منه حصول متعلقه
لا ان الغرض منه حصول عنوان اخر بعبارة اخرى ان لا يكون ذلك الامر
توطئة و تمهيدا لحصول فعل اخر او لحصول غرض و عنوان اخر ثانوي فعلي
هذا يخرج مورد النقض عن محل الملازمة اذ الامر به صوري مقدمي لحصول
غرض الامتحان الحاصل باطاعة ذلك الامر الصوري و اما العبادات
كالصلوة و الصوم و نحوهما فالامر بها و ان كان ايضا صوريا و توطئة
لحصول غرض الاطاعة و القربة فتكون خارجة عن محل الملازمة
الا ان هنا امرا اخر معنويا تعلق بالمجموع المركب من الفعل و القربة
و كان ذلك الامر الاخر مستفادا من النص او الاجماع القائم على
اشتراط القربة مثلا يقال ان في الصلوة امرين امر صوري تعلق بنفس
فعل الصلوة كقوله اقم الصلوة و هذا الامر صوري مقدمي لغرض
الاطاعة و التقرب الى الله تعالى و امر اخر حقيقي تعلق
بالمجموع المركب من فعل الصلوة و القربة بذلك الفعل و
ذلك الامر الاخر مستفاد من النص او الاجماع على اشتراط
القربة في العبادات فمورد الملازمة انما يكون هو الامر الثاني
دون الاول هذا و فيه اولا ان مراد القوم من ثبوت الملازمة
هو ثبوتها فيما ذكر من الامر الحقيقي النفسي الذي كان الغرض
منه حصول متعلقه لا لشيء اخر لا يدفع ايراد النقض الوارد على

ظاهر اطلاق الامر الذي الذي قالوا بثبوت الملازمة بينه وبين الامر العقلي ولم يعلم ان المراد تعيين الامر بما ذكرو ثانيا ان الامر بالذبح الذي كان مورد النقض وغيره ليس امر حقيقي ليس بصوري ولا مجازي اذ الامر الصوري في ما ~~النقض~~ اتفق عليه المتكلمون وغيرهم هو ما يكون مقدمة لفعل اخر كالامر بالوضوء فانه مقدمة لفعل الصلوة الى اليقين ان الامر بالذبح ليس مقدمة لحصول فعل اخر غاية ما في الباب ان الامر به مقدمة لحصول غرض الاطاعة والامتحان وهذا لا ينافي كون الامر به حقيقيا كان الغرض منه حصول نفس المأمور به وما ذكره من ان الامر الصوري هو ما يكون مقدمة لحصول فعل اخر او لحصول غرض عنوان اخر خلاف اصطلاح المتكلم وغيره بل انه على اصطلاحهم هو ان يكون مقدمة لحصول فعل اخر فقط والى محل ان الامر بالذبح وغيره ليس مقدمة لحصول فعل اخر حتى يكون صوريا ولا يراد منه حصول غير المأمور به حتى يكون امرا مجازيا بل انه يراد منه حصول نفس المأمور به اعني الذبح فيكون امرا حقيقيا مع انه لم يثبت الملازمة بينه وبين الامر العقلي وثالثا ان ما ذكره انما يتم في العبادات واما التوصليات فلا اذ ليس فيها غرض اخر الا حصول الفعل فليس فيها الا امر واحد حقيقي لان الغرض منه حصول الفعل والتحقيق في الجواب عن مورد النقض هو ما ذكره الفاضل من حكم العقل بحسن مورد الحكم الشرعي بمعنى منع الملازمة في عكس القضية حيث ان العقل لا يحكم بحسن الفعل البعيد الذي لا يعلم وجهه الا ان الشرع غاية ما في الباب انه لا يحكم بان حكم الشرع بوجوبه مثلا لا يكون الا لمصلحة وان كان في الحسن التابع فيه دون نفسه وكلام جمال المحققين حيث قال انه يجوز ان يأمر الشارع بالحسن فيه لاجل حصول الاطاعة به ومنها الاوامر الشرعية الواردة في مورد التقية اذا كانت التقية في مجرد القول والتلفظ بتلك الاوامر لا في نفس العمل بها فانها مكلفة بل واقعة في الاخبار المأثورة عن الائمة الاطهار عليهم السلام بحيث لا يمكن انكارها بعد تتبعها ويشهد به سوء الانظار اي منعنا وقوعه في حقه تعالى الا في حق النبي صلى الله عليه وآله فان تلك الاوامر والنهي متصفة بالحسن والاحكام لا محالة مع ان المكلف به غير متصف بالحسن لكونه خلاف الواقع واما اذا كانت التقية في نفس العمل كما في اكثر الاوامر الواردة في التقية كالامر بجواز المسح على الخف افتاء ان الوضوء فلا نكته في مقام التقية فخرج عن مورد النقض لكن اذا الملازمة ثابتة فيه من جهة ان المكلف به ايضا حسن باعتبار مصلحة التقية واجاب عنه شيخنا العلامة بوجهين احدهما انه لم يقصد المعنى في تلك الاوامر بعض انها مجرد امر لم يقصد منها المعنى اصلا حتى ينتقض بانها متصفة بالحسن والمكلف به فيها غير متصف به والثاني انه قصد منها المعنى الا انها يحقق مصداق التورية بان قصد منها معنى اخر ومنها

اخيار [illegible]

من ان هنا ادعي صوري وحقيقي تعلق على الفعل لتحقق مع القربة

الغيبي [illegible]

٣٧

ومنها العبادات المتوقفة بها ارجاله من الافعال التي تعلق بها الاوامر الشرعية مشروطة بقصد القربة والامتثال حتى ان تلك الافعال لو تجردت عن قصد القربة لتجردت عن وصف الوجوب كالصوم والصلوة والحج والجهاد والزكوة وغير ذلك فانها واجبات شرعية مشروطة بقصد القربة والامتثال وقد تعلق بها الاوامر الشرعية مع ان تلك الافعال اما ان تكون واجبات عقلية مطلقا قد حكم العقل بحسنها على الاطلاق او بشرط القربة والامر بها بان يكون حسنها بشرط القربة ووقوعها بقصد الامتثال وعلى التقديرين لا يثبت المقصود اذ على الاول كانت العبادات الواجبة نقضا على اصل قاعدة الملازمة اذ العقل حكم بحسنها من حيث هي ولو بدون قصد القربة ولم يحكم الشارع بوجوبها كذلك بل حكم بعدم وجوبها عند عدم قصد الامتثال واما على الثاني فهي نقض على عكس القاعدة فلان الشارع قد حكم بوجوبها مع القربة مع ان العقل لم يحكم بحسنها قبل الامر والتكليف لم يتوقع حسن التكليف على حسن الفعل واجاب عنها شيخنا العلامة قدس سره تارة على التقدير الثاني واخرى على التقدير الاول واما جوابها على التقدير الثاني فهو ما حققه انفا من ان الامر بها امر صوري وفائدته لحصول غرض عنوان اخر هو عنوان التقرب به والملازمة انما تكون في الامر الحقيقي وقد مر ضعفه بما يرد عليه الايرادات الثلث المتقدمة فلترجع اليه واما جوابها على تقدير اختياره التقدير الاول فهو ان يقال ان الشرع مثل العقل قد حكم بحسن العبادات ووجوبها مطلقا ولو بدون القربة بواسطة معه بما يلحقه احدهما ان يكون حسنها ذاتيا والثانية ان يكون حسنها العنوان خارج الا ان يكون ذلك العنوان مما يترتب عليه قهرا بل يكون قصده مدخلا في حسنها فح لا لم يوجد ذلك العنوان الخارجي الذي كان قصده مدخلا في حسنها فلابد من قصده لازمه ليحصل ذلك العنوان احالة وهو الامر والقربة بان يقصد الامر الذي كان لازما مسببا لذلك العنوان فاشتراط القربة التي عبارة عن اتيان الفعل لاجل الامر انما يكون لتحصيل ذلك العنوان لا انه يكون لاجل ان قصده له مدخل في حكم الشارع بوجوب العبادات وحسنها وتوضيحه ان حسن الشيء وقبحه قد يكون ذاتيا غير متخلف عنه كحسن الاحسان وقبح الظلم وقد يكون لوجوه واعتبارات بان يكون العنوان خارج وذلك العنوان الخارجي الذي يكون حسن الفعل باعتباره اما ان يكون قهريا بحيث لا يكون لقصده مدخل في حسن الفعل او يكون قصده مدخلا في حسنه بحيث لو لم يقصده لم يحصل حسن الفعل فان له كالنجاة المؤمن من المهلكة في اتيان فعل يحصل منه نجاة المؤمن حسن ولكن حسنه باعتبار حصول نجاة المؤمن لاله انه الا ان عنوان النجاة والانجاء كان مما يترتب على فعله قهرا او لو لم يقصده والثاني كعنوان

افتيار [illegible]

افتيار [illegible]

عنوان [illegible]

الالهية والتعظيم فان اتيان فعل كالقيام مثلا قد يكون الاهانة للشخص
او تعظيما للشخص اخر فلابد في فعل القيام من قصد عنوان الاهانة او
التعظيم حتى يكون فعله حسنا باعتبار قصده من فعله الاهانة وقبيحا التعظيم
باعتبار قصده الاهانة ~~حسنا~~ فعلى هذا فنقول انه من المحتمل
ان يكون حسن العبادات التي حكم الشارع بحسنها ووجوبها من
الحسن العرضي الذي كان حسنها باعتبار العنوان الغيبي الذي كان
قصده مدخلا في حسنها فمع وجود هذا الاحتمال لابد من قصد ذلك
العنوان الا ان ذلك العنوان الخارج الذي يحتمل ان يكون قصده
مدخلا في حسن الفعل لما لم يكن ~~معلوما عندنا ولكن مما لا يتعلق الا~~
الصحيح لا لم يكن قصده بواسطة عدم كونه معلوما عندنا فلابد من
قصد لازمه اعني الامر والقربة فقصد القربة المعتبر في العبادات
انما يكون لاجل ما ذكرنا من عدم امكان قصد العنوان الغيبي الذي
يحتمل ان يكون قصده مدخلا في حسن العبادات ومع عدم امكانه
لابد من قصد لازمه وهو الامر فثبت مما ذكرنا ان الشرع في العبادات
لحكم مثل العقل لحسنها العرضي الذي كان باعتبار العنوان الخارجي
الغيبي مطلقا ولو بدون قصد القربة ولكن اشتراط قصد القربة
انما يكون لاجل ما ذكرنا لا ان له مدخلا في حسن فعل العبادات في نفسها
الملازمة ولا ينتقض بشيء هذا ولكن يرد عليه ايرادات اما الاول
الاول فانه ... الاخر ان ما يستصعب الجواب عنه الاول انه يلزم بناء
على ما ذكر ان لا يميز بين الاوامر التوصلية والتعبدية بل يصير كلها تعبدية
~~لاحتمال ان يكون حسن التوصليات~~ ايضا عرضيا باعتبار العنوان
الغيبي الذي كان قصده مدخلا في حسن الفعل فلابد في التوصليات ايضا
من قصد لازم ذلك العنوان الغيبي الذي لا يمكن قصده وهو الامر
والقربة فيصير التوصليات تعبديات من دون ما يميز بينهما والجواب
عنه ان ما يميز بينهما هو الاجماع او النص الذي هو الوارد على ان ذلك
الفعل توصلي لا يعتبر فيه ~~الترسه~~ القربة الثاني انه يلزم ان يكون
الاصل فيما اذا شك في كونه توصليا او تعبديا هو كونه تعبديا مع
ان الاصل على ما هو المحقق والمقرر عنده هو كونه توصليا و
ذلك ~~لان كل امر من الاوامر لا يكون الا ان يكون لمتعلقه حسن ولابد ان~~
~~حسنه باعتبار العرضي الغيبي الذي لا يعلم الا الله ... ان يكون~~
~~الاصل في كل امر اعتبار قصد القربة ... الذي يكون لازم~~
~~ذلك الغرض الغيبي الذي لا يمكن قصده ونقل هذا الايراد ...~~
~~الشيخ الاستاد في مسألة ... البراءة ... ما~~

داخل ح

لان في التوصليات ايضا يحتمل ان يكون الحسن فيها ح

فكل ما في الاجماع او النص القطعي على كونه توصليا يعلم ان حسنه قائم بذات الفعل ولا يتقوم بالعنوان الغيبي بتقوم بالفعل والاتيان على انه تعبدي يحتمل ان حسنه يتقوم بالعنوان غيبي متقوم بالفعل ح ح

في الشك في الاجزاء او الشرائط الواقع في الاقل والاكثر ح

~~اختار البراءة عن الجزء ان ذكرنا ... على الاقل ... فقال~~
لان مورد الشك وعدم العلم بهذا الامرين من التوصلي والتعبدي
لم يعلم حصول المأمور به في الخارج بمجرد الاتيان بذات الفعل بدون
قصد الامتثال لاحتمال كونه عنوانا واقعيا غيبيا لا يحصل الا بقصد
الامتثال والقربة بحيث لم يعلم ذلك فلابد من الاحتياط وتعليم
قاعدة الاشتغال ~~بقصد~~ باتيان الفعل مع قصد القربة من جهة
استقلال العقل بلزوم القطع بالامتثال بما لم يحرز المأمور به
فيصير الاصل في الواجبات عند الشك هو التعبد وحاصل
هذا الايراد انه لا اشكال في مورد القطع بهذا الامر بواسطة
الاجماع او غيره ولكن ما نقول فيما لا اجماع في البين ولا غيره على
~~تعيين~~ شيء من الطرفين بان يشك في كونه عباديا او توصليا
فمقتضى ما ذكرت هو الحكم بالاشتغال لتحصيل العنوان الغيبي الواقعي
المعلوم بالاجمال لاستقلال العقل بلزوم القطع بالامتثال اذا
لم يحرز المأمور به ولو بالاحتمال فيصير الاصل عند الشك هو كونه
تعبديا لا توصليا وهذا خلاف المشهور بل خلاف مذهب
المجيب قدس سره ولكنه رحمه الله قد التفت الى هذا الاشكال
في نظير المسألة وهو الشك في الشرطية والجزئية الواقع في
مسألة الاقل والاكثر واجاب عنه بجواب هو كلامه محل النظر
فانه رحمه الله حكم بالبراءة في مسألة الاقل والاكثر اذا كان المأمور به
نفس الفعل المركب وبالاشتغال فيها اذا كان المأمور به شيئا اخر بسيطا وكان
الغرض من الامر بالفعل المركب تحصيل ذلك العنوان البسيط ~~كما لو كان~~
~~الامر~~ الغيبي الذي يشك في حصوله اذا اتى بذلك المركب بدون الجزء المشكوك
كما اذا امر بمعجون المولى عبده بمعجون وعلم ان المقصود منه اسهال
الصفراء ~~فاسهال~~ بحيث كان هو المأمور به في الحقيقة او علم انه الغرض
من المأمور به فاستشعر اعتراضا على نفسه بقوله ان الاوامر الشرعية كلها
من هذا القبيل اي من قبيل ما اذا كان الغرض تحصيل ذلك العنوان البسيط
لابتنائها كلها على مصالح في المأمور به فالمصلحة فيها اما من قبيل العنوان
في المأمور به او من قبيل الغرض وبتقرير اخر المشهور بين العدلية
ان الواجبات الشرعية انما وجبت لكونها الطاف في الواجبات العقلية
فاللطف اما هو المأمور به حقيقة او غرض للامر فيجب تحصيل العلم بحصول
اللطف ولا يحصل الا باتيان كل ما شك في مدخليته قلت اولا مسألة
البراءة والاحتياط غير مبنية على كون كل واجب فيه مصلحة وهو لطف في

فان قلت ح

فاللازم هو الاحتياط والاشتغال في جميع الاوامر الشرعية فيصير الاصل عند الشك هو كونه تعبديا لا توصليا ح

غرضه بمعنى انها غير مبنية على القول بوجود المصلحة والغرض في الاوامر الشرعية كما هو
مذهب العدلية بل انها تامة للقول بعدم وجودهما ايضا فحينئذ تتكلم على مذهب
الاشاعرة المنكرين للحسن والقبح او على مذهب بعض العدلية المكتفين بوجود
المصلحة في الامر وان لم يكن في المأمور به وتقول ان نفس الفعل من حيث
هو ليس لطفا بل اللطف انما هو في الاتيان به على وجه الامتثال وح فيحتمل
ان يكون اللطف منحصرا في امتثاله التفصيلي مع معرفة وجه الفعل ليوقع الفعل على وجهه وهذا متعذر فيما نحن فيه لان الآتي بالاكثر
لا يعلم انه الواجب او الاقل فتحصيل العلم لحصول اللطف والغرض
من الامر غير ممكن بعد احتمال اشتراط الامتثال التفصيلي لعدم امكانه
مع العلم الاجمالي وح فلا يبقى في البين شيء الا التخلص من تبعة
مخالفة الامر الموجه اليه وهو يحصل بالاتيان بما يعلم ان تركه سبب لاستحقاق العقاب
واما الرابع فيقبح المؤاخذة عليه مع عدم البيان انتهى كلامه قدس سره
وانت خبير بضعف كلا الجوابين كما اشرنا اليه في حاشية مسئلة البراءة مفصلا
اما الاول فلانه لا يجدي الا لمن كان مذهبه وبناؤه على ابتناء
الاحكام على المصالح والمفاسد والحسن والقبح ومجرد التكلم على مذهب
الاشاعرة او بعض العدلية كيف يرفع الاشكال بعد الاعراض عن القول بما
وعدم اختياره مع ان هذا الا الشبه والفرار عن ما هو المبارزة بل انما
هو خارج عن قانون المناظرة كما لا يخفى على خبير واما الثاني فلانه من قبيل
الفرار من المطر الى الميزاب حيث ان مقتضاه البراءة الكلية
وسقوط اثر العلم حتى بالنسبة الى الاقل ايضا لا انه يقتضي التكليف بالنسبة
الى الاقل وسقوطه بالنسبة الى الاكثر فقط كما هو المقصود من
الوجه الثاني وذلك لانه اذا تعذر بعض محتملات العلم الاجمالي
كان المقام من باب الشبهة المحصورة وسقوط اثر العلم الاجمالي
رأسا بالنسبة الى جميع اطرافه لا بالنسبة الى طرف الاكثر فقط فاذا كان
التكليف بالافعال الخارجية فيما نحن فيه لغرض الوصول الى المصالح
الواقعية التي هي المقصود من المكلف به او غرض للتكليف على ما افاده
في تقرير الاشكال بحيث صارت تلك المصالح هي المكلف به في الحقيقة
كما ذكر في المثال وصار التوصل الى ذلك العنوان الواقعي او
الغرض النفسي متعذرا غير ممكن لاحتمال مدخلية الامتثال
التفصيلي فيه بحيث لا مجال لتحصيل القطع باحرازه والعلم باتيانه
فيسقط اثر العلم الاجمالي بالمرة ولا يكاد يؤثر في تنجز الواقع اصلا
ولو بالنسبة الى حرمة المخالفة القطعية لانه اذا كان العلم الاجمالي
بين ما يمكن تحصيله وما لا يمكن تحصيله بان تعذر بعض اطرافه
فحكمه حكم الشبهة البدوية في اجراء البراءة كما هو الحال في كل

وحاصل هذا الوجه الثاني انه يحتمل
ان يكون المطلوب اتيان الفعل
على وجه الامتثال
التفصيلي من تعيين نية الوجه
وغيره ومع وجود هذا الاحتمال
لا معنى للاحتياط والاشتغال
باتيان الاكثر بواسطة العلم
الاجمالي المردد بين الاقل والاكثر
لوضوح ان بعض محتملات العلم
الاجمالي انما هو الامتثال
التفصيلي المتعذر في المقام
من المقرر انه اذا تعذر بعض
محتملات العلم الاجمالي سقط
التكليف عن الباقي منه

ما دار الامر بين ماله اثر وما لا اثر له بان كان بعض اطراف العلم الاجمالي خارجا عن
محل الابتلاء مثلا حيث ان تأثير العلم الاجمالي موقوف على ثبوت الواقع اثباتا بالاتيان بحيث
لو تبدل الاجمال الى التفصيل لكان الواقع منجزا على كل تقدير فاذا لم يكن كذلك
بان كان منجزا على تقدير وغير منجز على تقدير على فرض التبدل فلا يتحقق في البين
الا الشك في التكليف بدوا وحكمه البراءة رأسا والمقام من هذا القبيل بعد الاعتراف
باحتمال مدخلية الامتثال التفصيلي المتعذر تحصيله مع الاجمال فيكون طرفي
الاجمال بين ما يمكن تحصيله واقعا بان لم يكن الامتثال التفصيلي شرطا واقعا وما لا يمكن
تحصيله بان كان شرطا في تحصيله والحكم في مثله البراءة وسقوط التكليف رأسا
حتى بالنسبة الى الاقل فقوله قدس سره وح فلا يبقى في البين الا شيء الا التخلص من
تبعة مخالفة الامر الموجه اليه ليس ماله وجه اصلا بعد كون الامر في الحقيقة
متوجها الى العنوان الواقعي او الغرض النفسي الامري وكون الامر الموجه الينا
بالافعال مقدمة لتحصيل الغرض الواقعي الذي لا يمكن تحصيله من جهة احتمال
الشرطية الامتثال التفصيلي في الواقع اذ لا يبقى ح في البين في مقام سقوط
التكليف بالافعال الخارجية وثبوته الا ملاحظة الغرض سقوطا وثبوتا فاذا
لم يمكن تحصيل الغرض المأمور به حقيقة كيف يبقى في البين تبعة تكليف بالنسبة
الى ما هو وسيلة الى المأمور به وان هو الا مرتبة الفرع على الاصل ولما تم ذلك لو
كان هناك تكليفان مستقلان لم يكن احدهما متفرعا على الآخر سقوطا
وثبوتا وليس كذلك لان التكليف بالمركب الخارجي منتزع من ارادة
العنوان الواقعي والغرض النفسي لكونه وسيلة اليه محققا له كما هو الحال
في مثال الامر بالمعجون للاسهال او التبريد وغيره فيه احتمال ثبوت التكليف
بالنسبة الى المعجون اذا لم يتوصل به الى ما صار غرضا وداعيا للامر به فاذا
سقط شرائط التكليف بالنسبة الى الغرض ولم يمكن تحصيله سقط التكليف عما
يحققه ويحصله لانه لم لا انه يبقى في البين تبعة تكليف بالنسبة الى ما هو
وسيلة الى المأمور به وهكذا اذا دار الامر بين الامكان والتعذر اذ
لا اثر للعلم الاجمالي في كل ما كان من هذا القبيل كما عرفته ولا جواب لهذا الايراد
اصلا لوارية التكلم على مقتضى القواعد العقلية والاقلاد فحول الا ببعض
ما هو خارج عن مقتضى القاعدة اللهم الا ان الله يكون الخطب عنده
انما هو منع اصل المبنى وهو لزوم الاحتياط والاشتغال عند الشك في
الاقل والاكثر في كل كان الامر بالمركب لتحصيل العنوان والغرض
الآخر الذي يكون هو المأمور به في الحقيقة ولم يكن المركب بنفسه مأمورا به
اذ ليس ذلك عنده مسلما مطلقا على سبيل الكلية بل فيه تفصيل ليس هنا
محل ذكره وقد ذكرناه مفصلا في مسئلة اجتماع الامر والنهي من اراد الاطلاع
عليه فليرجع هناك والملخص فرجح من محل البحث انه لو كان ذلك العنوان
الواقعي والغرض الحقيقي من الامور الخارجية لاسهال الصفراء

في تحصيل العنوان الواقعي او
الغرض النفسي الامري

والتريد ونحوهما مما كان امرا عرفيا غير الشرع ولكان فعلا للمكلف دون الآمر
ان ريع فيما ذكره قدس سره من الحكم بالاشتغال مع دوران الامر بين الاقل
والاكثر فيما يحقق ذلك العنوان والغرض مسلم لان المفروض انه من الامور
العرفية فليس من شأن الشارع الآمر بما انه كمن حيث انه امر و اتكاليفه
بيان موضوع حكمه والمفروض حصوله بالنسبة اليه واما ان ذلك الموضوع
بالحصل فهو فرد من وظيفته بل المحكم هو العرف فلا بد من الرجوع
اليه فلو فرض الشك فيه ولم يعلم انه بما ذا يحصل لاختلاف اهل العرف
مثلا وشك انه يحصل بالاقل او الاكثر فلا مناص من الاحتياط وهذا
من الموارد التي يقال فيها ان الاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية
فهو من قبيل ما اذا شك في وجود المأمور به في الخارج وعدمه في الشبهات
الموضوعية واما لو كان ذلك العنوان او الغرض من الامور الواقعية
الغيبية التي لا يعلمها الا الشارع الآمر ولكان فعلا للآمر كالقرب والرضى
ولا طريق للمكلف ولا سبيل له اليه الا ببيان الآمر فحكم الشك فيه
حكم الشك في نفس المأمور به شرطا او شطرا في جريان اصل البراءة فكما
يجري اصل البراءة في دوران الامر بين الاقل والاكثر في نفس
المأمور به كما هو المفروض فكذا الشك في دورانه بالنسبة الى ما يحقق
ذلك الغرض الغيبي ويحققه لان العقاب على المجهول قبيح بلا بيان
فيكون بيانه على الامر ولا سبيل للمكلف الى احرازه الا ببيان
الآمر ومجرد تعلق التكليف بظاهر العنوان البسيط لا يجدي بعد ما كان
المرجع هو الامر في احراز المحصل والمحقق وهذا من الموارد التي
يقال ان الاشتغال اليقيني [illegible] ولا يقال ان الاشتغال
اليقيني يقتضي البراءة اليقينية لانه انما يكون اذا تم البيان من الامر
وقام بما هو وظيفته من البيان بحيث لم يبق في البين الا [illegible] الى الخارج
في طريق معرفة الغرض واحرازه او اتيانه من دون ان يكون حاجة الى الامر
من حيث انه امر وحاكم واما اذا بقي حاجة اليه ولم يكن بد من الرجوع اليه
منه في معرفة الغرض كما لا بد منه في معرفة نفس المأمور به كما وكيفا فلا بد
المحكم هو القاعدة المتقررة عند الشك في نفس المأمور به شرطا او شطرا من البراءة
لانهما في جريان ادلة البراءة سيان لا فرق بينهما اصلا هذا والتحقيق في الجواب
عن اصل النقض بالعبادات ان يقال ان الامر فيها وان تعلق بنفس الفعل
وكان امرا حقيقيا [illegible] لا صوريا الا ان الغرض الاصلي الحقيقي ليس مجرد
وجود المأمور به كيف ما اتفق بل الغرض انما هو الامتثال والتعبد به والفعل ايضا
وان كان متعلقا للغرض الا انه انما تعلق به في ضمن الامتثال فالغرض من الفعل
هو الامتثال بحيث يكون هناك غرضان اصلي اولي وهو الامتثال وتبعي ثانوي
يتولد منه وهو نفس الفعل لان تعلق الغرض بالخاص وهو الامتثال مستلزم لتعلقه [margin: الغرض ح]
بالعام في ضمنه وكذا الكلام في الوصف والموصوف وليس هناك ايضا امران احدهما
بالفعل والآخر بالامتثال بل امر واحد بالفعل والغرض منه هو التعبد والامتثال

والامتثال لا مطلق الفعل كيف ما اتفق ومع ذلك نقول ان مراد القوم من الملازمة هو
الملازمة بين حسن الشيء وتعلق الغرض بذلك الشيء لا بين حسن الشيء والتكليف به وبعبارة
اخرى الشرط انما كون متعلق الغرض مشتملا على الحسن لا متعلق التكليف وانما ذكروا التكليف
ومتعلق التكليف والحكم والمحكوم به لكونهما متلازمين غالبا فالمحوط هو المكلف
من حيث كونه متعلقا للغرض لا من حيث كونه مكلفا به فيندفع النقض اذ من المعلوم
ان متعلق الغرض في العبادات هو الامتثال والتعبد حسن عقلا و مطلقا شرعا [margin: حكم ح]
وان لم يكن متعلق التكليف وهو ذات الفعل حسنا ووجه عدم تعلق التكليف والامر
بمتعلق الغرض وتعلقه بشيء آخر اعم من الغرض في العبادات عدم امكان الامر [margin: وهو ذات الفعل ح]
بمتعلق الغرض لاستلزامه الدور فصار متعلق التكليف اوسع من متعلق الغرض
كما انه ربما ينعكس الامر كما في التوصليات فان متعلق الغرض فيها اوسع من متعلق
الامر حيث ان متعلق الامر هو الفعل الصادر من المكلف عن قصد والتفات
الى عنوان المكلف به ضرورة ان العنوان المغفول عنه خارج عن متعلق التكليف
عقلا لعدم قابليته للتكليف لكن الغرض يحصل بالاتيان بالفعل ولو التفت
الى عنوان آخر سوى المأمور به ولكان عنوان المأمور به مغفولا عنه بالمرة فيما
الفعل منه حال الاختيار والارادة ولو بعنوان آخر كان الاتيان به امتثالا
للتكليف التوصلي بمعنى حصول الغرض به ولو لم يكن التكليف متوجها اليه المقصود
في الطلب فصار النسبة بين متعلق الغرض ومتعلق التكليف عموما من وجه قد
يجتمعان وقد يفترقان ومادة الاجتماع واضح والرجلي افتراق كل من الآخر والحكم
افتراقه عنه هو قصور الطلب عقلا [illegible] وعدم قابليته للتعلق في العبادات
والسعة في التوصليات وكيف كان فالعبرة بحال الغرض لا بنفس المأمور به لانه المناط
في باب الاطاعة والعصيان وعليه يدور مدار الثواب والعقاب وبه يناط الحسن
والقبح فمن قال بالملازمة انما اراد الملازمة بين حسن الشيء ~~ومتعلق الغرض~~ ~~وان~~
~~هناك مانع عقلي عن الامر بالغرض به وبين تعلق الغرض به فلا يتعلق التكليف~~
وبين تعلق الغرض به لا الملازمة بين حسن الشيء وتعلق الامر به ولو كان هناك مانع
عقلي من الامر وانما اطلقوا الملازمة بين الحكمين نظرا الى الغلبة حيث ان متعلق
الغرض هو المتعلق للحكم لا محالة الا اذا كان له مانع عقلي موجب للضيق او السعة فلا يقال
ان بيان المراد لا يدفع الايراد لان المقدمة المطوية واضحة معلومة والقرينة عليها
موجودة فالايراد انما يكون في مقام الدلالة من غير التفات الى كنه المرام وحقيقة
الحال فهو لا عن عدم ورود النقض والاشكال اذا كان الامر على ذلك المنوال وان
شئت فاجعل ما حققنا لك في المقام توجيها لا حكيه من الوجه الاول عن الشيخ
الاستاد قدس سره فمراده من الامر الثاني هو الغرض اللبي الواقعي وليس مراده
ان هناك امرين حقيقة بل امر واحد وغرض متفرع عليه كما ان مراده بالامر الصوري
ما لم يتعلق بتمام الغرض وليس متعلقه وافيا باصل المقصود والغرض اللبي الداعي
على الامر مطلقا وهو كذلك وان كان تسميته صوريا خارجا عن الاصطلاح كما عرفت
ومنها ما ورد على عدم تعلق بعض التكاليف بهذه الامة دفعا للكلفة والمشقة [margin: دال ح]
عنهم كقوله لولا ان اشق لامرتهم بالسواك وللعسر والحرج كقوله ولا يريد

بكم العسر ولا حرج في الدين فاعلم اولا ان هذه الاخبار على طائفتين الاولى ما ارتفع عنه
التكليف بعمومات نفي الحرج كقوله جعل الله عليكم في الدين من حرج ولا يريد
بكم العسر ولا حرج في الدين اوفي الاسلام ونحو ذلك فهي كثيرة كنفي وجوب
الاتمام وتشريع القصر في السفر لاجل الحرج والعسر ونفي وجوب الغسل
والوضوء وتشريع بدلية التيمم للحرج ونفي وجوب غسل الثوب عن المربية
المربية للصبي وعقود القعود والجلوس في الصلوة ونفي الصوم عن
الشيخ والشيخة والمرأة الحاملة ونفي الحج عن المغرور الى غير ذلك
الموارد ولا ينافي ما ذكرنا ورود الدليل الخاص في جملها بل كلها لان الادلة
الخاصة معللة في موارد بعمومات رفع الحرج الطائفة الثانية ما ورد
فيه الدليل الخاص بالخصوص على نفي اصل تشريع التكليف للحرج من
غير استناد فيه الى العمومات كقوله لولا ان اشق على امتي
لامرتهم بالسواك وقوله لولا ان اشق على امتي لاخرت العتمة الى نصف الليل
اذا عرفت ذلك فتقريب الاستدلال بالاخبار بهذه بوجهين ما يختص ح
احدهما مشترك بين الطائفتين وثانيهما مختص بكل من الطائفتين
بحيث لا يجري في الاخرى اما الوجه المشترك فهو ان مساق ادلة
الحرج عموما وخصوصا مساق الامتنان برفع المشقة عن الامة فح اما ان يكون التكليف ح
الفعل في مورد الحرج حسنا والمقتضي للتكليف به موجودا او لا فان كان الثاني
بطل الامتنان الذي سيقت الادلة مساقه اذ لا منة في نفي التكليف مع عدم
المقتضي والحسن كما في المباحات وان كان الاول بطل الملازمة من جهة ان الفعل
حسن مع انه قد نفي التكليف عنه للحرج والمشقة وهو المطلوب فالجمع بين قضية
الامتنان وقاعدة الملازمة جمع بين الضدين وحيث انه لا مناص عن الاول
اذ المفروض ان ادلة الحرج سيقت مساق الامتنان فلا بد من رفع اليد عن
الثاني واما الوجه المختص بالطائفة الاولى فهو ان عمومات الادلة التكاليف و ادلة نفي الحرج
مطلقة تامة مقتضية لثبوت الحسن والمقتضي للتكليف مطلقا ولو في مورد الحرج
وادلة نفي الحرج ليست الا مقتضية لنفي التكليف فقط بعد ما كان حسنا التكليف
ومقتضيه ثابتا من ادلة التكاليف والحاصل ان المستفاد من ادلة التكاليف
شيئان حسن الفعل مطلقا وثبوت التكليف كذلك والمستفاد من ادلة نفي الحرج
ليس الا خصوص نفي التكليف المستلزم للحرج فالحسن باق بحاله بلا مانع ومزاحم
فعلى هذا تم النقض والاستدلال على نفي الملازمة بثبوت الحسن بدون
التكليف وتوجه الاستدلال بل يدل عليه ثبوت مشروعية العمل في بعض
موارد الحرج بالاجماع بحيث لو اتى بالفعل وتحمل الحرج كان عبادة صحيحة لا
تشريعا محرما فانه يدل على ان النفي نفي الالزام اعني الحرج في التكليف
والالزام واما الوجه المختص بالطائفة الثانية اعني النبويين فهو انها
مع قطع النظر عن عمومات ادلة التكاليف انما تكون بصدد بيان المانع عن بعضها ح
التكليف بعد ثبوت الحسن والمقتضي للتكليف فان ظاهرهما استناد

استناد عدم التكليف الى العسر والمشقة وكونها سببا للعدم ونفي المانع الا ما يلزم منه وجوده
العدم فيكونان بصدد بيان المانع وهذا يستلزم ثبوت الحسن والمقتضي للتكليف
لولا المانع وهو الحرج والا لكان الاولى الى اللازم استناد عدم التكليف
الى عدم المقتضي لا الى وجود المانع كما هو قضية الخبرين ضرورة قبح استناد
عدم المعلول الى المانع مع عدم المقتضي وحسن استناده اليه مع وجود المقتضي
فح يستكشف من نفس الخبرين وجود الحسن في الفعل وكون الحرج مانعا عن التكليف
فثبت ان حسن الفعل لا يستلزم التكليف به بل قد ينفك عنه لمانع يمنع التكليف
هذا وقد اجاب الشيخ الاستاد قدس سره عن الاستدلال بها على تقريبه بالوجه المشترك
بين الطائفتين اولا بالنقض بوروده بعينه على ما هو المفصول القائل
بان التكليف تابع لحسنه لا لحسن الفعل المكلف به فانه رحمه الله اذا ادعى
الملازمة بين حسن التكليف ووقوعه لا بين حسن الفعل والتكليف به كما
ادعاه المشهور فيرد عليه ح ان التكليف في موارد الحرج اما ان يكون
حسنا او لا فان كان حسنا بطل الملازمة بين حسن التكليف ووقوعه كما ادعاها
المورد فان التكليف حسن على ما هو المورد مع انه منفي ولم يقع في
موارد الحرج وان لم يكن حسنا فلا امتنان اذ لا منة على الامة في عدم
التكليف اذا لم يكن التكليف حسنا فما هو جوابه عن النقض فهو بعينه
جوابنا عن الحرف وثانيا بالحل وهو انا نختار الشق الاول من الترديد ح
ونلتزم بحسن الفعل لكن نقول ان الامتنان ليس من جهة عدم التكليف
مع وجود المقتضي حتى يقال ببطلان الملازمة بل الامتنان انما يكون
في تبدل حسن بحسن اخر اقوى منه او مساو له بمعنى انه كما يكون الفعل
الحرجي حسنا كذلك تركه ايضا حسن لكن لا من حيث انه ترك حتى يقال
لا معنى لوجود الحسن في طرفي النقيض بل من حيث كونه ملازما لعنوان
حسن وجودي لا يعلمه الا الله تعالى والراسخون في العلم فنفي
التكليف تبدل لحسن وهو الفعل بحسن اخر وهو الترك على الوجه
المذكور وهو امتنان جدا لان في الفعل من الكلفة والمشقة وفي الترك
من الدعة والسهولة والامتنان اقوى من عدم التكليف بالفعل
الحرجي الذي يكون حسنا مع احراز ما فيه من الحسن على الوجه اللازم
او على ما هو عليه بسبب الترك المقتضي حسن الفعل وان كان عدم التكليف
الا ان مقتضي حسن الترك عدم التكليف فملازمة التكليف
لحسن الفعل انما يكون فيما لا بدل لحسنه من حسن الترك لا يقال
ان ما ذكر من حسن الترك من حيث كونه ملازما لعنوان وجودي
غيبي رجم بالغيب لانا نقول امكانه عقلا يكفي في قبال الخصم لانه
المستدل فعليه الاثبات وسد باب الاحتمال واني له بذلك هذا

[illegible]

مضافا الى انه مقتضى الجمع بين قضية الملازمة العقلية وبين المحافظة
على الامتنان القاضي به ظاهر الادلة هذا محصل مرامه قدس سره ولكن
في كلا النقض والحل نظر اما النقض فلانه ليس جوابا حاسما لمادة
الاشكال وانما هو جواب تسليمي وروده في مورد النقض ايضا وانما خصوصا
الحل فلانه اجتهاد في مقابلة النص لصراحة ادلة الحرج عموما
وكلمات الاصحاب جدا بل كلا في ان رفع التكليف انما هو منة
الى الحرج فكيف يدعى انه ليس له الكلية الا من جهة ملازمة الترك لعنوان
وجودي غيبي لا نعلمه ونجوز امكانه عقلا لا يجدي نفعا مع مخالفته لصريح الادلة
بل للقطع والبداهة فان الوجدان وبداهة العيان حاكمان بانه ليس في ترك
السواك مثلا مصلحة غيبية وحسن واقعي ولو لمقارنته عنوان اخر اصلا سيما بعد
ملاحظة علة ترك السواك لما ورد في النص من انه يشكي حجر الاسود الى الله تعالى
في النحو الحادث من الناس حين اجتماعهم للطواف فترك السواك لرفع النحو فليس
في تركه شيء سوى ترك شكاية حجر الاسود وكيف كان فلا يصار الى الدعوى المذكورة
~~لا لما قطع لعدم لما بخلافه على ما يشهد به~~
لا لانها مضافا الى كونها رجما بالغيب ما قطع بخلافه الا انه ليس كل ممكن واقع
بخلافه بداهة وان كان ذلك ممكنا عقلا الا انه ليس كل ممكن واقع
فهو اجتهاد في مقابلة النص بل القطع هذا مضافا الى انه انما يصار اليه
مع قطع النظر عن كونه مقطوع العدم اذا كان جميع مقدمات المسألة عقلية
بحيث لم يمكن رفع اليد عن شيء منها ومقدمة الامتنان بالنسبة الى ادلة
الحرج ليست عقلية غاية الامر انه مجرد سياق لا اعتبار به في المسألة
العقلية لو كان بالغا الى درجة الظهور فضلا عما اذا لم يكن سوى الدعوى او
مجرد الاشعار فكشف النقض عن وجود العنوان الغيبي الواقعي ليس باولى من
كشفه عن بطلان اصل المبنى اعني دعوى الامتنان بل الامر بالعكس لتوقف
الاول على القطع بثبوت الامتنان بحيث ليس ذلك مما يلتزم به من حيث
هو بدون ثبوته قلت انه رحمه الله اعرض عن هذا الجواب الذي ذكره و
جعل النقض كاشفا عن بطلان المبني بل ابداء احتمال بطلانه اولى من التسليم اذ لو كان مما يتطرق اليه دعوى المنع
ابداء احتمال ذلك الاحتمال اذ يكفي للمانع المنع فان ضرورة داعية الى التسليم
الامتنان كما يقع في دفع الاشكال في حيص وبيص ويمس الحاجة الى بعض
دعاوي لا يقضي به عقل ولا نقل بل انها توافق على خلافه وبطلانه وبالجملة
فالذي يكون الخطب هو ان نمنع اصل المبنى اعني الامتنان ولا نسلم ان مساق
ادلة الحرج مساق الامتنان بل مساقها الاخبار عن الواقع اي الاخبار عن
نفي التكليف في مقام الحرج والمشقة ومعناه انه لو لم يكن حرج لكان التكليف
ثابتا وهو اخبار عن امر واقعي من دون ان يكون في سياق ذلك امتنان
الامة بل ليس ذلك الا مجرد دعوى لا ثابتة ولا مثبتة نعم لو كان هناك امتنان
في الواقع مع قطع النظر عن ذلك فهو والاطلاق الامتنان امر خارج عن الادلة

٤٣

الادلة به ومدار واقعه لو كان كما هو الحال في جميع الاحكام ونفي ادلة الحرج لا تقتضي
بذلك اصلا بل يمكن ان يقال انه لا امتنان في نفي التكليف بل انما الامتنان
في ثبوت التكليف كما يقضي به قاعدة اللطف ويوصل به الى درجة العليين
لان التكليف لطف وامتنان ورحمة واحسان على العباد على ما صرح به جل
المتكلمين بل كلهم ويشهد بذلك الكتاب المبين ايضا حيث انه تعالى قال
ان الله يمن عليكم ان هديكم للاسلام فالاسلام مع توابعه ولواحقه من التكاليف
والاحكام كلها الطاف مبنية على الرحمة والامتنان والشفقة والاحسان
فنفي التكليف من حيث هو نفي لا امتنان فيه بل هو خلاف الامتنان ولو كان
فهو ايضا من جهة كون جميع الاحكام اثباتا ونفيا الطافا وامتنانا ولا اختصاص
له بالنفي هذا كله مضافا الى ورود الاشكال على المستدل بالنقض اذ
انا نقول انه اذا ثبت المقتضي للتكليف وكان الفعل حسنا كما هو مبنى
المستدل لا نفي التكليف عنه خلاف الامتنان لانه تفويت للواقع وهو
قبيح ولا امتنان في نفي التكليف مع اشتمال الفعل على المصلحة
والحسن اذ ليس فيه الا تفويت الحسن والمصلحة وهو خلاف الامتنان
بالبداهة فلا ضرورة داعية الى الالتزام بالامتنان حتى يرد عليه الاشكال
على كل حال اذ مع عدم ثبوت المقتضي والحسن في الفعل فلا امتنان بحسب
اعتراف المستدل ومع وجوده نقول ايضا الكلام وايراد عليه انه لا امتنان
في نفي التكليف بل انما هو في التكليف فلا بد من رفع اليد عن مقدمة الامتنان
بمقتضى الوجوه الثلثة التي حققناها في مطاوي الكلام من صراحة المتكلمين
وشهادة الكتاب العزيز وورود الاشكال بانه تفويت للواقع ومن هنا ظهر الاشكال
على الوجه الاول من وجهي الاستدلال فالاولى تقريب الاستدلال على الوجه
الثاني وهو الوجه المختص الغير المشترك بين الطريقتين والغير المبني على
حيث الامتنان ثم سياق الكلام فيه ان شاء الله تعالى ولكن التحقيق في الجواب
عن الوجه الاول وهو الوجه المشترك مع قطع النظر عما ذكرنا في الجواب بمنع من بطلان ادلة الحرج بناء على تقريب الاستدلال بها على
دعوى الامتنان انه ان الوجه المشترك ليس نقضا على اصل قضية الملازمة ومن
قولهم كل ما حكم به العقل حكم به الشرع ولا على عكسها بل انما هو اجنبي عن
المقام بالمرة اما اصل القضية فلان مورده انما يكون هو المستقلات
العقلية الوجدانية التي يستقل فيها العقل بالحسن او القبح مع قطع
النظر عن ثبوت شرع وشريعة كحسن العدل والاحسان ورد الوديعة وقبح
الظلم والعدوان ونحوها مما يحكم العقل بحسنه او قبحه من دون ابتناء
حكمه على مصلحة ولا مفسدة كما هو الحال في جميع المستقلات العقلية الغير
الاستلزامية فان حكم العقل فيها بالحسن او القبح ليس منوطا بهما اصلا

فالتعبديات المحضة كالصوم والصلوة والخمس والزكوة وغيرها مما لا يحكم العقل فيه مستقلا
بحسن ولا قبح بل انما كان حكمه فيه بالواسطة ... والشرع خارجة عن موضوع قاعدة
الملازمة نعم ليس مع ذلك ادلة الحرج اعني عدم التكليف بالفعل الحرجي التعبديات
نقضا على اصل قضية الملازمة واما العكس فقد عرفت ان معناه ان كل ما حكم به الشرع
حكم به العقل على تقدير كشف القناع او يحكم به العقل لوجود جهته واقعية اقتضت
حكم الشرع وكيف كان فليس المراد من معنى حكم العقل فيه هو الحسن والقبح اذ
الحكم المبني على كشف القناع او الحكم بوجود الجهة الواقعية ليس حكما بالحسن والقبح
بل يرجع الامر على كل حال الى حكم العقل بوجود مصلحة واقعية اقتضت الحكم الشرعي
لقبح ترجيح المرجوح على الراجح او الترجيح بلا مرجح ولعمري نلتزم به في المقام وليس فيه اشكال
ولا نقض اذ الالتزام بوجود المصلحة انما يكون في موارد ثبوت التكاليف واما موارد
عدم التكليف كموارد الحرج فلا حكم شرعي فيها في البين لكي يحتاج الى المصلحة و
يكون موردا للعكس القضية لان مورده ثبوت الحكم لا عدمه اذ ليس عدم التكليف
الحكم حكما شرعيا ولو كان فلا يحتاج الى المصلحة وانما المحتاج اليها هو
التكليف لا عدمه ولو كان عدم التكليف ايضا مما لا بد من الاحتياج الى
المصلحة فليجعل نفي التكليف في موارد الحرج نقضا على قاعدة اخرى ثالثة
غير اصل قضية الملازمة وعكسها وهي مسئلة تبعية الاحكام للمصالح و
المفاسد التي التزم بها بعد ما اسسوا مسئلة الحسن والقبح والملازمة ثبوت
ان قضيتها ان متى ثبوت المقتضي والمصلحة في الفعل ومع ذلك فقد انتفى
التكليف فصار نقضا على القاعدة المذكورة اعني قاعدة تبعية الاحكام
للمصالح وجهه لكن وجه منها فالى خروجه عن محل البحث وهو قاعدة الملازمة
والى ان قضية تلك القاعدة المذكورة توقف التكليف على المصلحة وعدم
جواز نقضها بما يكون غالبا عن المصلحة المزاحمة بالمرة لا ثبوت التكليف
في كل ما كان فيه المصلحة حتى يكون نفي التكليف في مورد الحرج نقضا عليها اذ
ان سبب التكليف هو المصلحة التي ليس فيها المفسدة ضرورة ان المصلحة المزاحمة
بمفسدة او مصلحة اخرى لا اثر لها في التكليف ومن المعلوم ان المصلحة و
المفسدة ليس حالها حال الحسن والقبح في عدم صلاحية الجهات الخفية
للمزاحمة لان لها واقعا سواء الوجه ان تنطلق اليه الجهل والخطاء و
الظهور والخفاء فالجهات الخفية المحتملة مزاحمة لها بالبداهة فمن الممكن
ان يكون في نفي التكليف مفسدة مزاحمة لمصلحة الفعل اذا كان
فيه المصلحة لمجرد مصلحة الفعل لا يكفي في التكليف ما لم يحرز عدم
مانع من التكليف اذ ليس مجرد مصلحته علة تامة بل انما يكون جزء
المقتضي فلا بد من ملاحظة الجهات المزاحمة ايضا فارجا ودائما فمتى
الجهات المزاحمة مفسدة نفي التكليف اذ لا مجال للاحرا في انكار
امكان مزاحمة مصلحة الفعل بمفسدة في التكليف ومسئلة التبعية ليست

ما يحكم العقل فيه مستقلا بحسن وقبح مما يكون ح

مسئلة الحسن والقبح ح

ونفي الامر ح

ليست منافية له لو لم يكن مؤيدة اذ غاية الامر شرطية للتكليف وتوقفه عليها المصلحة ح
توقف المشروط على الشرط ولا يستفاد من كل ذلك ازيد من ذلك لا علية
المصلحة وسببيتها له بالسببية التامة التي لا يزاحمها مانع ومزاحم ولهذا
اشترط جل المتكلمين او كلهم في التكليف امورا من حسن المكلف به و
حسن التكليف كما صرح به في التجريد وشرحه وغيره والمراد مصلحة الفعل
المكلف به ومصلحة التكليف لا الحسن العقلي المراد في قاعدة
الملازمة وان هو الا تعرضا لبعض العلية التامة وكون التوقف بعد ح
على وجه الشرطية ومن هنا ظهر ان هذا النقض لا يكون اجنبيا
خارجا عن مسئلة الملازمة لا يثبت المدعى في تلك المسئلة
ايضا لو كان المراد النقض بها بدعوى انه يعلم من نفي الحرج ان المدار
على حسن نفي التكليف ولا عبرة بحسن المكلف به من حيث هو الا من
جهة كونه من جهات حسن التكليف ومقتضياته فالمدار عليه لا على
ذلك وذلك لانه لا يعلم من نفي الحرج الا عدم كفاية حسن الفعل
في التكليف وعدم توقفه على شيئين مصلحة الفعل المكلف
ومصلحة التكليف كما صرح به الكل لا كون المدار على حسن نفي
التكليف سواء كان هناك حسن في الفعل او لا كما هو مدعاه فهو يؤيده
لما ذكره المتكلمون لا مناف له كما انه مناف لما ادعاه لا يثبت له اذ
لا يثبت بالنقض بموارد الحرج الا ان مجرد مصلحة الفعل لا يكفي واين ذلك مما ادعى من
عدم مدخلية مصلحة الفعل بالمرة وكون المناط شيئا اخر وكيف كان فخروجه عن
مسئلة الحسن والقبح لا يثبت المدعى في تلك المسئلة ايضا على خلاف المطلوب
والحاصل ان هنا قاعدتين قاعدة الملازمة والمراد بها ان كل ما استقل العقل
بحسنه او قبحه حكم الشرع على طبقه من وجوب او حرمة وقاعدة التبعية والمراد
بها توقف التكليف على المصلحة لا ان كل ما اشتمل على المصلحة وجب التكليف
به ولو مع المزاحمة ومن الواضح انه كما يمكن المزاحمة لمفسدة خارجية
كذلك يمكن ان يكون المفسدة في نفي التكليف وموارد الحرج انما يكون من
قبيل ان يكون المزاحمة لمفسدة في نفي التكليف فح نقول ان نفي التكليف
في موارد الحرج لم يكن نقضا لا على الملازمة ولا على مسئلة التبعية لو سلمنا وجود
المصلحة في الفعل اما الاول فلان مزاحمة المصلحة بمفسدة التكليف لا ربط
له بانفكاك الحسن العقلي عن التكليف اذ لا حسن عقلي مستقل في التعبديات
المحضة فيكون النقض على الملازمة ناشئا من الخلط بين معاني الحسن والقبح
والاشتباه مسئلة الحسن والقبح بالمصلحة والمفسدة واما الثاني فلان
تلك المزاحمة لا تنافي مسئلة التبعية ايضا لان المستفاد منها التوقف
والاشتراط لا السببية التامة كيف ولا يقول به احد مع امكان تطرق
المزاحمة وبداهة عدم تأثير المصلحة المزاحمة وانما ذكروا التبعية في قبال

الاشاعرة حيث قالوا بعدم توقف احكامه على المصالح وعدم ابتنائها عليها مستدلين
بانه يريد الله تعالى وانه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد فلا يحتاج فعله الى غرض و
حكمة ومصلحة فله ان يأمر افتراضا بما فيه مفسدة وينهى عما فيه مصلحة والكلام
قالوا في قبال هذه الفرقة الاشاعرة الضالة ان التكليف مشروط
بالمصلحة لانها علة بامره وكيف ينسب الى احد دعوى سببية المصلحة
للتكليف ولولاه لما امر ولا نهى او فارضنا هذا وقد اجاب رحمه الله
ايضا عن الوجه المتقدم للطائفة الاولى من الاخبار بان العسر من
الوجوه المغيرة الموجبة لزوال ما في الفعل من الحسن فان الحسن و
القبح لا يكون ذاتيا وانما يكون بالوجوه والاعتبارات فلا ان وجود
الحسن في الفعل يكون بمقتضى العمومات الا انه لم يكن حسنا ذاتيا
لا يتخلف ابدا بل يكون حسنا اقتضائيا قابلا للتغيير والتبديل بسبب
الوجوه والاعتبارات فيزول حسنه بطرو العناوين اللاحقة و
الاعتبارات العارضة كما هو الغالب في الحسن والقبح ومن جملة
الوجوه المغيرة العسر والحرج فالفعل الذي يكون حسنا من حيث هو
مع قطع النظر عن طرو عنوان الحرج يتغير حسنه بسبب عنوان الحرج و
يبقى خاليا من الحسن كالضرب للتاديب والظلم والصدق الضار
والكذب النافع وفيه نظر من وجوه اما اولا فلمنع كون العسر من
الوجوه المغيرة لعدم صلاحيته بنفس العسر من حيث هو عسر لتعلقه
في الفعل من الحسن بل الطبيعة اذا كانت حسنة فحسنها ... فضل
العسر يصير سببا لزيادة الحسن والفضيلة لان ... كما يشهد به الوجدان ولو مع العسر بل العسر يصير ... فكلما ازداد الفعل الذي
السليم والطبع المستقيم الاعمال احمزها كما ورد في النص ... وكلفة زاده حسنا وفضيلة
يكون حسنا من حيث هو حرج ومشقة وكلفة زاده حسنا وفضيلة بمقتضى
العقل والشرع وهذا امر مركوز في اذهان العقلاء بمقتضى
الفطرة والجبلة ويشهد به الاعتبار الصحيح والنص الصريح
فكيف يدعى ان العسر من الوجوه المغيرة لحسن الفعل واما ثانيا
فلان لازمه عدم بقاء اصل مشروعية الفعل عند العسر والحرج
والمشقة وهو مناف لما ثبت في الشريعة في موارد كثيرة من
الموارد الحرجية من بقاء مشروعية العبادة وعدم كونها تشريعا وبدعة
في حال العسر بمعنى انه لو اتى بالعبادة الحرجية في حال الحرج
لكانت العبادة مشروعة على حسب ما ثبت في الشريعة من دون
ان تكون تشريعا وبدعة والملازمة ظاهرة لانه اذا زال
حسن الفعل وتغير بالمرة فكيف يبقى مشروعيته بناء على
الملازمة ... الا ... التزاما بتفكيك حسن الفعل و
الشرع من مشروعية العبادة بدون الحسن العقلي كما هو المفروض

المفروض اللهم الا ان يقال ان للحسن مراتب مختلفة متدرجة فالحرج ربما يصير سببا
لنقصان الحسن وزوال المرتبة الكاملة بحيث يبقى مقدار منه لا يصلح
للالزام والطلب فيبقى اصل الصحة وربما يصير سببا لتغير الحسن وزواله رأسا
فيبقى المشروعية بالمرة والكل كما ترى عنه الاجماع وكيف كان فلا يخلو ذلك
من تأييد فان بقاء المشروعية كاشف عن بقاء الحسن وان المانع في التكليف والالزام
وبطل الملازمة وثالثا فلانه بناء عليه ينتفي الكلام الا امتنانا فانه لو كان العسر
من الوجوه المغيرة لما كان هناك امتنان في رفع التكليف والالزام لا المشروعية
وان لم يكن مبنيا على حديث الامتنان الا انه لقائل ان يقول على المجيب الكبير
مع تسليمه للامتنان في الجواب عن الوجه المشترك فالجمع بين الجوابين لا يخلو عن تهافت
اذ لو كان العسر من الوجوه المغيرة بطل الامتنان ولو كان الامتنان ثابتا سقط
دعوى كونه من الوجوه المغيرة وبطل الملازمة الا انك عرفت بطلان المبني بالله
مزيد عليه. اجاب قدس سره عن الوجه المتقدم بالطائفة الثانية من النبوي
المذكور مضافا الى ما سبق من دعوى ان العسر من الوجوه المغيرة
بوجه آخر وهو ان اوامر الرسول خارجة عن موضوع قاعدة الملازمة فان محل
النزاع والكلام من الملازمة انما يكون في الاحكام الشرعية التي تكون معلولة
على وجه الطريقية لا ان حكمها هو الا اوامر التي اعتبر فيها الموضوعية واوامر الرسول
من قبيل الثاني لانه تعالى قد فوض الاحكام اليه وجعل زمام الاوامر والنواهي بيده
كما يدل عليه الاخبار المستفيضة بل المتواترة الواردة في باب تفويض الاحكام
الى النبي صلى الله عليه وآله ويدل عليه قوله تعالى وما آتيكم الرسول فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا
على ما ورد في بعض اخبار التفويض حيث قال الامام عليه السلام بعد بيان التفويض
والى ذلك ينظر قوله تعالى وما آتيكم الرسول الخ فبناء على التفويض يكون لنفس
امر النبي صلى الله عليه وآله موضوعية نظير اوامر الوالدين فلا ينظر في اوامره الى
حيث حكاية امره وطريقيته عن الواقع بل ينظر الى نفسها كائنا ما كان
فان كان امره من باب الموضوعية فلا يبقى لحدوث المصلحة بنفس امره
كما هو الحال في كل ما كان من باب الموضوعية لان المصلحة في نفسها لا في شيء
آخر الى ... انه اذا كان امره بنفسه موضوعية وسببية ووجب الطاعة
لامتناله كان لما هو مقتضى التفويض فيخرج عن محل النزاع اذ لا معنى لا
امكان عدم توقف الامر على حسن ومصلحة وكون المصلحة في نفسه من حيث هو اذا
كان له موضوعية حيث ان معنى الموضوعية كون العبرة بنفسه لا شيء آخر فيه
المصلحة بنفس امره ومن الواضح انه لا اشكال ... وانما النزاع في الاحكام
الالهية الواقعية التي تكون اوامر الرسول واحكامه طريقا اليها كاشفا عنها
فهي لا يجري فيها حديث الموضوعية ثم ان المقرر الذي حرر الجواب المذكور عن
الشيخ انما تنادقه ... على ما في بعض التقريرات رد الجواب بالامر بالتامل
وهو يمكن ان يكون اشارة الى ما حكي عن السيد المحقق بحر العلوم قدس سره
وتبعه تلامذته السيد الكاظمي وهو ان حديث التفويض من المطالب
المشكلة وما ورد من الاخبار في هذا الباب لا يصلح للاعتماد اذ يرد عليه

وجوه الاول ان يكون اشارة الى ...

الشبهات وايرادات اربعة الاول ان التفويض مناف لصريح الآيات الكثيرة
والاخبار المتواترة الدالة على انه ص لا يقول شيئا من تلقاء نفسه بل كل ما يقوله
فهو من الله تعالى ويحكي عنه وانه لا ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى
عليه في الآيات والاخبار مما لا يخفى الثاني انه مناف لصريح الآيات القرآنية
والاخبار التي وردت من التواتر الدالة على ان في القرآن تبيان كل شيء
وانه لا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين فاذا كان في القرآن تبيان
كل شيء فما بقي شيء في البين حتى يفوض امره الى النبي ص اذ التفويض
انما يكون اذا لم يكن بيان من الله تعالى فبعد ما بيّن سبحانه كل شيء في
القرآن الكريم فلا معنى للتفويض الى النبي ص الثالث ان التفويض
قد ورد في حق الائمة عليهم السلام ايضا كما في حق علي ع حيث دلت الاخبار
الاخبار الكثيرة على التفويض اليهم بعد النبي ص وهذا كيف يجتمع مع ما قام
عليه الاجماع بل الضرورة من عدم حصول زيادة ولا نقصان ولا
ناسخ ولا منسوخ في الاحكام بعد النبي ص حيث انه ص بيّن تمام الاحكام
وبلغها اليهم عليهم السلام فكل ما يقولون فهو قد بلغ من الرسول ص اليهم
فكيف يعقل التفويض الرابع ما ذكره السيد الكاظمي زائدا على الوجوه
الثلثة المنقولة عن السادة السيد بحر العلوم وهو انه مناف للاخبار
العلاجية الواردة في باب تعارض الاخبار لانه اذا كان الامر مفوضا
اليهم ع فكل ما يقولون فهو الواجب وتجب اطاعته لو امكن والا فبقدر
الميسور ولا تعارض في البين حتى يحتاج الى العلاج فكيف امرهم عليهم السلام
بالاخذ بالاعدل والاصدق وغير ذلك مع كون امرهم عليهم السلام
كما في باب الموضوعية وكون المرجحات مرجح التعارض المبني على الطريقية
والكاشفية والحاصل انه بناء على التفويض كان قولهم من باب الموضوعية
فلا بد من الاخذ بكل ما يقولون من كل من الخبرين المتعارضين
والاخذ بكل منها يستلزم ارتفاع التعارض الواقع بينها وهذا مناف
للعلاج والمرجحات التي لا تكون الا بعد التعارض وتقابل الشبهات
ان يكون اشارة الى انه [illegible] اوامر الله او اوامر الرسول
فاذا جاز تعلق احكام الرسول من الحسن والقبح والمصلحة والمفسدة
جاز في احكام الله تعالى ايضا فنقطع بالسؤال هنا مع ان القول بالملازمة
لا فرق فيه بين احكام الله واحكام النبي ص كما انه لا فرق في احكام النبي ص
بين ثبوت التفويض وعدمه ضرورة ان تفويض الامر اليه ص لا يقتضي
جواز امره بكل شيء بحيث لم يكن منوطا بمراعاة المصالح والمفاسد بل
لا بد من مراعاتها على القول بالملازمة سواء قلنا بالتفويض ام
لا ضرورة انه لا يجوز انفكاك احكامه تعالى عن حكم العقل لانه خالق العقول
فكيف يحكم بخلاف ما يحكم به العقل فكذلك لا يجوز ان يحكم النبي ص
ايضا بخلاف ما يحكم به العقل لانه ص اعقل كل العقول فكيف يجوز في
حقه ص عدم مراعاته للعقل بان يامر ص بكل شيء من دون ملاحظة مصلحة

مصلحة ولا مفسدة فحديث التفويض اجنبي عن مسألة الملازمة لا يكون منافيا
ولا مؤيدا الثالث ان اوامره ص على ثلثة منها ما يكون اوامر تبليغية
حاكية عن الله سبحانه بلسان التبليغ والرسالة ومنها ما يتعلق بالامور الدنيوية
كامره ص عروة ببراءة الاضحية ومنها ما يتعلق بالامور الدينية
كالامر بالحج والجهاد وما يتعلق باحكام الجهاد دون سائر البيانات
المتعلقة بامر الدين فان كان من قبيل الاول فحاله حال اوامر
الله سبحانه يجري فيه ما يجري في ذلك بعينه وان كان من قبيل الثاني
فهو خارج عن محل الكلام اذ الكلام ليس في امور المعاش والعادات
ولو كان الاوامر [illegible] في كل يقول وان كان من قبيل الاخير
فمحل الكلام فيه ونقول انه لو ثبت نقض بالنسبة اليه ثبت عدم الملازمة او بطلت
الملازمة واختصاص محل النزاع باوامر الله ممنوع لان الكلام في الاعم سواء
قلنا بالتفويض او لا فثبوت التفويض لا يرفع الاشكال بل اجنبي عما هو محل
البحث في المقام كما لا يخفى وهو حسن هذا في الجواب المذكور لا كلام فيه ثم انه لما جر
الكلام الى مسألة التفويض الذي قد اورد عليه السيد المتقدم ذكره بما مر من
الاشكالات الاربعة فلا بأس بالاشارة الى بيان حقيقة التفويض وتصوير معناه
وبيان المراد منه وانه ممكن عقلا بوجه من الوجوه او لا فانه بالتعرض اولى
لما ذكره السيد المتقدم من الاشكالات النقلية الغير العقلية لان ما ذكره من
من الوجوه النقلية لا اشكال في شيء منها بعد ثبوت امكانه عقلا كما سيظهر
دفعها وانما الاشكال العقلي في امكانه عقلا فالعمدة هو تصوير اصل التفويض
وتعقل معناه حيث انه ربما يورد عليه انه كيف يتعقل ان يفوض الله امر الاحكام
بيد الرسول مع انه تعالى قد علم كل شيء لا يعزب عن شيء لا يشغله شأن عن شأن فما معنى الله تعالى
التفويض والجواب اما اجمالا فبانه ليس لنا ان نقول في هذه المطالب لانها مما
يرد علمه الى الله ورسوله والائمة وليس كل ما لا نعلمه ولا نعرف حقيقته وكنهه
يجوز لنا نفيه وانكاره كيف والعقل لا يحيط بشيء من الامور الغيبية الراجعة
ولا احاطة له بشيء من العوالم سوى الامور المحسوسة الظاهرية وهل يمكن
تصوير حقيقة السماء والفلك والنجوم والعرش والفرش والكرسي واللوح
والقلم والملائكة والجن وكيفية عالم البرزخ والحشر والنشر وسؤال النكير
والمنكر ثم هل يجوز انكارها مع عدم احاطة عقولنا بحقايقها وكيفياتها
بل نحملها على وجه صحيح واقعي على ما هي عليه في الواقع ونرد علمه الى اهله و
مسألة التفويض ايضا من هذا القبيل اذ لا نعلم كيفيته وحقيقته ولا
نعرف واقعه حتى نحكم عليه بالامتناع بل نحمل له وجها صحيحا ممكنا لا نعلمه فاذا
دل الاخبار المتواترة على التفويض نحملها على الوجه الممكن واقعا عقلا
وان لم نعرفه تفصيلا وعدم تعقلنا كيفيته وحقيقته لا يوجب المبادرة
على الرد والانكار اذ كل ما قرع سمعنا من العجائب فذره في بقعة الامكان وان لم
نعرف كنهه اذ ليس لنا الاحاطة بالجهات الممكنة في مقام وجود وجه صحيح ممكن اجمالا
يكفي في عدم المبادرة على الرد ونفيه في ما دل على وقوعه وعدم تكذيبه
بحمله على ذلك الوجه واما تفصيلا فنقول انه لا بد من ارجاع حقيقته

واما تفصيله وكيفيته وحقيقته
موكول الى اهل بيت الوحي
والتنزيل العالمين بحقيقة الاشياء
عليهم السلام

التفويض الى احد امرين كليهما صحيح ممكن عقلا احدهما ان يكون المراد بالتفويض
الهامه تعالى له ص بالالهامات الغيبية والواقعية الخفية الموجبة لعلمه ص بالواقع و الاسباب ح
الالهية اذ لافاضة العلوم والاحكام وتلقيها من المبدء طرق متعددة
منها الوحي وارسال الواسطة في التبليغ ومنها انزال الكتب السماوية
المنزلة من الله سبحانه بوجه من ~~الوجوه~~ و هو الانزال ومنها الالهام و
هو تعليم الواقع بدون سبب وواسطة في التبليغ او بسبب مستور بحكم ع؟ خفي ح
التوسيط فالمراد بالتفويض القاء احكامه الى النبي بالالهام الغيبي من
دون توسيط واسطة وتسبيب سبب في طريق التلقي بل القائه تعالى بنفسه
الى قلب النبي ص بحيث ينكشف له الواقع بلا واسطة بينهما من جبرئيل ونحوه
ثانيهما ان يكون بمعنى كون النبي ص بذاته عالما بالاحكام الالهية من اقصى
درجة العقل والكمال فبلغ له القوة العقلانية ونهاية الدرجة
الروحانية الى مرتبة قدسية بحيث يطلع بنفسه على سخطاته ومرضاته ويعلم
بمراداته ومكروهاته من دون ان يحتاج الى وحي او الهام وغيرهما من الاسباب
المورثة للعلم فعلمه ص ناش من كمال عقله ونهاية قربه الى ساحة الله وهو بخلاف
سائر الانبياء فانهم لعدم بلوغهم الى تلك المرتبة لا يقدرون على الاطلاع على
احكامه تعالى الا بالواسطة وهذا الاختلاف ناشئ من اختلاف مراتب العقل و
القوة القدسية اذ للعقل مراتب متدرجة واقصى مراتبه مرتبة عقل
خاتم الانبياء حيث انه بلغ الغاية القصوى والمرتبة الاعلى بحيث لا مرتبة
فوقها فصار نفسه القدسي كاشف ذاته و علومه و جلاله و قوة
عقله وكماله بحيث ينكشف له الغطاء ويطلع على الواقع على ما هو عليه نظير
وزراء الملوك والسلاطين حيث نراهم مختلفين في تدبير امور المملكة
والسلطنة وصلاح المملكة وفي ذلك فربما يبلغ بعضهم في التدبير الى
الى الغاية القصوى بحيث يطلع لشدة زكائه وفطانته على صلاح السلطان
وفساده ويعلم بان في اي شيء صلاح امر السلطنة وفي اي شيء فساد الملك و اي ح
المملكة من دون ان يرجع الى السلطان ويسأله عن ذلك فالسلطان
لاعتماده بمرتبة عقله وفطانته يفوض ~~الامر اليه~~ امر المملكة اليه بحيث
له ان يفعل كل ما يريد و يأمر كل ما يريد فيفعله فعله وامره امره ولايته ولايته و
رضائه رضاه وسخطه سخطه وهذا معنى تفويض الامر الى النبي فالمراد
به انه لا يحتاج في استعلام سخطه تعالى ومرضاته تعالى الى وحي وواسطة
بل لشدة قربه وقوة عقله بنفسه القدسية يطلع على الواقعيات فيأمر
بكل ما يحكم بتعلق ارادة الله وينهى عن كل ما لا يرضى به من افعال
العباد فامره ص امر الله ونهيه نهيه هذا تقرير معنى التفويض وحقيقته
عقلا واما الاشكالات النقلية التي ذكرت فليست بشيء وجيه لاعراض
عنها احد و لا ينبغي ان يعتمد عليها في رفع اليد عن الاخبار المستفيضة
بل المتواترة في باب التفويض لو كان والا فلا اشكال اصلا حتى يحتاج الى
الجواب اذ لو لم يبلغ ~~[illegible]~~ حد التواتر فيسقط عن الاعتبار لان المسئلة التفويض ح
علمية محضة ليست لها ثمرة عملية فلا يؤخذ فيها بما لا يفيد علما ولا عملا واما

واما بعد وفي ثبوت التواتر وحصول القطع فلا يعتنى بتلك الاشكالات بعد
دفع الاشكال العقلي اما الاول والثاني فلان ما دل على ان في القرآن
تبيان كل شيء وانه لا يقول الا بالوحي مع غمض النظر عما يمكن ان يقال في
دفع المنافات بينها وبين التفويض من الوجوه لا يكون الا عموما لفظيا
قابلا للتخصيص فيخصص بغير ما فوض الى النبي ص بمقتضى الاخبار المتواترة
الدالة على التفويض اليه ص فيقال انه ص لا يقول الا بالوحي الا فيما
يقول بالتفويض وفي القرآن تبيان كل شيء الا ما فوض اليه واما الثالث
فهو اشكال اشار اليه والى جوابه المحقق البهبهاني قدس سره واشار اليه
الشيخ شيخنا العلامة قدس سره في مسئلة التعادل والتراجيح حيث انه ره
في اق ص دوران الامر بين النسخ والتخصيص وتقديم الاول بل تعيينه ان
ورد بعد حضور وقت العمل بالعام والتخصيص ان كان قبل حضور وقت العمل
قال نعم لو كان هناك دليل على امتناع النسخ وجب المصير الى التخصيص مع
التزام خفاء القرينة حين العمل او جواز ارادة خلاف الظاهر من المخاطبين
المخاطبين واقعا مع تخاطبهم بالظاهر الموجب لعملهم بظاهره وبعبارة
اخرى تكليفهم ظاهرا هو العمل بالعموم ثم قال ومن هنا يقع الاشكال في
تخصيص العمومات المتقدمة في كلام النبي ص او الوصي او بعض الائمة بالمخصصات
الواردة بعد ذلك بمدة من باقي الائمة فانه لا بد ان يرتكب النسخ او كشف الخاص
عن قرينة مع العام مختفية او كون المخاطبين بالعام تكليفهم ظاهرا العمل
بالعموم المراد به الخصوص واقعا تم المطلب الاولى وقال في الاوجه
الاحتمال الثالث الى ان قال ره فالذي يقرب انها المستفاد من التتبع في الاخبار
والظاهر من خلو العمومات والمطلقات عن القرينة ان النبي ص جعل الوحي
مبينا لجميع المطلقة والمطلق في كتاب الله واودعه علم ذلك وغيره و
كذلك الوصي بالنسبة الى من بعده من الائمة الاوصياء فبينوا ما رأوا فيه
المصلحة واخفوا ما رأوا المصلحة في اخفائه انتهى وحاصله يرجع الى تفويض
البيان لا تفويض اصل الجعل والتشريع فلا ينافي الاجماع على عدم
النسخ بعد انقطاع الوحي غاية الامر كون العام او المطلق الذي ورد
~~[illegible]~~ مخصصه او مقيده في زمان الائمة مبينا لهم فكان [illegible]
لاقتضاء المصلحة من المصالح في الخفاء وعدم البيان بغلبة التقية وغيرها التفت
اليه المخاطبين اليه فقال ان حملنا على الاحكام الظاهرية بعيد وفيه
ان هذا الا استبعاد وكيف يوجب رفع اليد عن الاخبار المتواترة الدالة
على التفويض واما الرابع ففيه ان اخبار التعادل والتراجيح لو لم يكن
موثقة للموضوعية فليست منافية لها حيث انه حكم في بعضها ابتداء
وفي بعضها الا فيعد فقد الترجيح بالتخيير والاخذ بايها شئت من باب التسليم
والانقياد والتخيير امارة الموضوعية حيث ان مقتضى الاصل الاولي
بناء على الطريقية هو التوقف لا التخيير واما الحكم بالترجيح بالاعدل
والاصدق وغيرها فهو من باب تميز الصادق والكاذب وتشخيص الغث

وهو لا ینافی ثبوت الموضوعیة لکلام ثبت کونه منهم ع وصدوره عنهم ولذا حکم بالتخییر بعد ا... الترجیحات ولیس المقام مقام بیان ان حجیة خبر الواحد من باب الموضوعیة او الطریقیة بل الکلام فی نفی الاحکام الصادرة عن الائمة علیهم السلام من تعلیلها الراجع الی الترجیح فیما لیکن عنهم ع لا ینافی موضوعیة احکامهم علیهم السلام لو لم یکن مما علیه وآله انعام ... او ما ذکره من مسئلة التفویض کلام وقع فی البین فلا رجوع الی ما کنا فیه فنقول وقد عرفت ضعف الجوابین المذکورین من الوجهین المحصلین بالنظر نقضین ولکن التحقیق فی الجواب عنهما ما حققناه لک من الجواب من الوجه المشترک وحاصله انه لو کان المراد هو النقض بقاعدة الملازمة بتقریب ان مقتضی العمومات المثبتة للتکلیف او قضیة نفی البوهین ثبوت الحسن فی الفعل ووجود المقتضی للتکلیف ولو الحسن لولا الحرج لما بطل الملازمة ففیه ان مورد الملازمة هو المستقلات العقلیة لا الاحکام التعبدیة المحضة اذ لیس فیها حکم عقلی مستقل یستقل به العقل ولو بعد ملاحظة التکلیف الخ او غایة الامر ان المتکشف من ادلة التکلیف او من البوهین ثبوت المصلحة فی الفعل وان المصلحة من الحسن العقلی المستقل کیف وهما متباینان اذ الحسن امر وجدانی لا واقع له سوی الوجدان واما المصلحة فهو امر واقعی والحسن العقلی فی المستقلات لیس منوطا بالمصلحة والمفسدة بل یحکم العقل فیها بالحسن او القبح مع قطع النظر عن المصلحة والمفسدة لانهما الحسن والقبح عبارتان عن کون الفعل ملائما او منافرا للقوة العاقلة سواء کان هناک مصلحة او مفسدة واقعیة او لا نعم فی المصلحة والمفسدة نزاع اخر وهو ان الاحکام الشرعیة هل یکون تابعة لها کاعلیة العدلیة او لا کما علیه الاشاعرة وهو نزاع اخر سوی مسئلة الحسن والقبح والملازمة لان خلاف الاشعری الاول من جهة سلب العدل اذ لا ینکر وجود المصلحة والمفسدة وحکم العقل بها الا انکر السببیة وفی الثانی من جهة نفی اصل الموضوع حیث لا یقول بالحسن والقبح اصلا کما هو مراد او الخ مسئلة الملازمة مسئلة اصولیة ویکون من مبانی الفقه ویثبت بها الحکم الشرعی بخلاف مسئلة التبعیة فانها کلامیة محضة لا ثمرة فیها للاصولی والفقیه اذ المبحوث عنه فیها امر واقعی خارج عن مبانی الفقه رأسا کما هو واضح فبین المسئلتین بون بعید و ان کان المراد النقض بقاعدة الملازمة بتقریب اخر وهو ان العقل وان لا یحکم فی موارد الحرج بالحسن مع قطع النظر عن الشرع الا انه بعد ما یکشف عن المصلحة فی الفعل باحد الوجهین یحکم بالحسن بملاحظة تلک المصلحة المنکشفة لان اشتمال الفعل علی المصلحة من جملة الوجوه المحسنة غایة الامر عدم انحصار جهة الحسن بالمصلحة لحکم العقل بالحسن فی بعض الافعال ولو لم یکن فیه مصلحة اصلا وهذا لا ینافی کونها ایضا من الوجوه المحسنة بان یحکم بالحسن بملاحظة المصلحة فاذا حکم بالحسن بعد انکشاف المصلحة ولم یثبت الحکم الشرعی للحرج کان نقضا علی الملازمة ففیه ان الحسن والقبح الناشئین من المصلحة والمفسدة حکمهما حکم نفس المصلحة والمفسدة ویکونان قابلین للمزاحمة فکما ان المصلحة والمفسدة انما یؤثران فی التکلیف بشرط عدم المزاحمة فکذلک الحسن والقبح المستتبعان عنهما فیدورا

مقید وران مدار وجود او عدما وقد عرفت ان مفسدة التکلیف ربما یزاحم مصلحة الفعل ولا اشکال فیه من احد الا انه خارج عن مورد الملازمة لان مورد المستقلات العقلیة التی یستقل العقل فیها بالحسن او القبح من دون ملاحظة مصلحة او مفسدة وهی التی لا یقبل المزاحمة فلا یصلح للوضوح والخفاء ولا یزاحمها الجهات الخفیة بخلاف المصلحة والمفسدة فانها قابلتان للمزاحمة والجهات الخفیة صادمة لها لا محالة سواء کانت فی المکلف به او فی التکلیف وکذا لک ما یستتبعانها من الحسن والقبح اذ الطالب وفی المستقلات فیکون تابعین لهما من حیث المزاحمة وعدم المزاحمة وان کان المراد النقض بمسئلة تبعیة الاحکام للمصالح والمفاسد کما علیها العدلیة فلا فالاشارة لا مسئلة الملازمة بتقریب انه یتکشف من عمومات ادلة التکلیف او من البوهین وجود المصلحة المقتضیة للتکلیف فی مورد الحرج ومع ذلک ینتفی التکلیف بحکم الوجوه نقض علی مسئلة فیبطل قول العدلیة من التبعیة لوجود المصلحة بدون التکلیف ففیه مضافا الی خروجه عن محل الکلام لان النزاع فی المبانی مسئلة الملازمة لانها هی من مبانی الفقه وتعد من الاصول ومسئلة التبعیة مسئلة کلامیة صرفة لا ثمرة عملیة لها بوجه فایراده فی المقام نقضا علی الملازمة کما هو ظاهر من المستدل ناشئ من الخلط بین المسئلتین واشتباه الحسن والقبح بالمصلحة والمفسدة انه لیس نقضا علی تلک المسئلة التبعیة ایضا لما عرفت من ان المراد بالتبعیة توقف التکلیف علی المصلحة وکونها شرطا له لا علیتها للتکلیف کما ذکره فی قبال الاشاعرة حیث انکروا توقف التکلیف علی المصلحة بکون الامر فیه تبعیا لیفعل ما یشاء ویحکم ما یرید ولیس یفعله وحکمه معللا بالغرض وتدارکت العدلیة انه لا یکفی التکلیف الا اذا کان هناک غرض وداع علیه فلا بد ان یکون له حکمة داعیة ومصلحة مرجحة بتنزهه تعالی عن اللغو والسفه وترجیح المرجوح علی الراجح والترجیح بلا مرجح وهذا لا ینفی علیة المصلحة للتکلیف لانه من وجود شرائط اخر ایضا ومنها عدم المزاحمة حیث ان المصلحة المزاحمة بالمفسدة وجودها کالعدم والمزاحمة قد یکون بالمفسدة فی المکلف به وقد یکون بالمفسدة فی التکلیف وهو واضح لا ینکره احد ولیس القول بالتبعیة منافیا له اصلا لصریح المتکلمین فی تلک المسئلة بتوقف التکلیف علی شیئین حسن الفعل وحسن التکلیف فعدم کفایة مجرد مصلحة الفعل لیس الا من جهة المزاحمة فلا بد من فرض عدمها بان یکون التکلیف حسنا ولم یکن فیه مفسدة تزاحم مصلحة الفعل و فالنقض بموارد الحرج کما لا ربط له بمسئلة الملازمة لیس نقضا علی مسئلة التبعیة ایضا بل مقتضاها شیء نلتزم به ولا یلتزم به احد من عدم کفایة مجرد المصلحة فی التکلیف واشتراط عدم المفسدة فیه کما ذکره المتکلمون وایضا ...

الناقض ... ... المستدل من کون المناط حسن التکلیف فقط وعدم الاعتبار بحسن الفعل من حیث هو اصلا الا من حیث کونه من وجوه حسن التکلیف فان مقتضاه امکان حسن التکلیف ولو لم یکن الفعل حسنا بالمرة والنقض بالحرج لا الغیه هذا المعنی ... حجیة ما ذکره المتکلمون من الاشتراط کلا الامرین وحصل العبرة بها معا فکیف یجعل ... علی کون العبرة بحسن نفس التکلیف کان الفعل حسنا ... او لا کما ... سواء

على خلاف المطلوب اولى بهذا البرهان نقضا الى تلك المسئلة التبعية كما هو المعروض بعد
التسليم اما البرهان نقضا الى مسئلة الملازمة التي قد عرفت ان موردها في المستقلات
العقلية فلما مر من ان النقض 2 مبني على الخلط ولا ربط بينهما وهو
ليس نقضا على الملازمة اصلا اذ قد عرفت انه لا حسن ولا قبح مستقلا بالنسبة
الى التعبديات المحضة ومما يؤيد ما ذكرنا من ان مفسدة التكليف ايضا
من جملة جهات القراءة ومسئلة التبعية غير منافية له مضافا الى ما عرفت
من صراحة كلماتهم في التوقف والاشتراط الغلبية سيما مع ملاحظة
جهة البعث في قبال الاشاعرة وتصريحاتهم باشتراط التكليف
بالطلب ما ذكروه في مسئلة الحظر والاباحة حيث استدل القائل بالحظر
من الاشاعرة باحتمال المفسدة مع ان المعروض خلو الفعل عن
المفسدة بالمرة فمرادهم بالمفسدة المحتملة ما تنشأ من نفس التكليف
المنع من الشارع حيث يدعي انه يحتمل نهي المولى افتراقا ولو به عرفه
المفسدة مع احتمال النهي يكون المفسدة محتملة فاستدلال الكل من الاشاعرة
الغير القائلين بالتبعية فلذا استدل باحتمال النهي اقترانا الموجب لاحتمال
المفسدة والعدلية لما قالوا بالتبعية فقالوا بعدم احتمال المفسدة الناشئة
من التكليف فالمراد بالمفسدة المحتملة وغير المحتملة هو مفسدة التكليف فيظهر
منهم انه على تقدير احتمال المفسدة الكائنة لا بد من الحظر مهما امكن الموارد
المفروضة على قاعدة الملازمة الاحكام المعللة بعلل غير مطردة في جميع مواردها
فان الشارع قد اثبت تلك الاحكام على سبيل العموم والكلية حتى مع التجرد عن الحكمة
والعلة فحسن الفعل في الموارد المجردة عن تلك الحكمة ليس الا من جهة التكليف وحسن
حسن التكليف من جهة حسن الفعل والا لدار فالفعل في التكليف ثابت شرعا حتى المورد
الخالي عن الحكمة مع ان الفعل فيه مع قطع النظر عن التكليف لا حسن فيه اصلا والجواب
عنه انه خارج عن مسئلة الملازمة وليس نقضا عليها لما عرفت من ان موردها انما
في المستقلات العقلية لا ان هذا النقض متعلق بمسئلة التبعية له وعن لانه
شاهد على ثبوت الحكم الشرعي في مورد عدم وجود المصلحة او المفسدة الداعية على التكليف
وهي علة التشريع المسماة بالحكمة فيعلم من ذلك ان المصلحة في نفس التكليف لا
في المكلف به فصار حسن التكليف تابعا لحسن نفسه لا لحسن المكلف به وفيه ان
انما نشأ من عدم المعرفة لحقيقة معنى الحكمة وعلة التشريع اذ المراد بها ما يكون
سببا لاظهار الحكم الكلي المشتمل على المصلحة في جميع موارده وافراده غاية الامر
ان المصلحة والعلة في كل فرد شيء وليس في الجميع شيئا واحدا فصار احد تلك
احد تلك العلل والمصالح سببا وعلة لاظهار الحكم الكلي لمناسبة ما كتقريب وذهني و
غلبته وجود ونحو ذلك من المناسبات نظير شأن النزول في الآيات القرآنية ونظير
الموارد الخاصة المحكوم باحكام كلية عامة حيث ان الحكم المستفاد من القرآن او
العام الوارد في مورد خاص عام يشمل المورد الخاص وغيره الا ان خصوصية المورد صارت
داعية لاظهار الحكم الكلي المشترك وعلة التشريع ايضا من هذا القبيل فان الحكم عام
في جميع الازمان والاحوال على جميع الافراد وله علل متعددة ومصالح مختلفة الا ان سبب

كما في الامثلة التي ذكر في الفصول

ان سبب اظهار الحكم صار احد تلك المصالح تقريبا للاذهان او لمناسبة المقام او لجهة اخرى
وبهذا لا يرد على الفقه ان المصلحة بالمرة فيما ليس فيه تلك المصلحة وكون الحكم فيه بلا
مصلحة وجهة بل انما له مصلحة اخرى هذا ثم ان الفاضل المذكور صاحب الفصول
قد ذكر بعد بيان جملة من موارد تخلف الحكم عن المصلحة كتشريع العدة وغسل الجمعة
وسائر الامثلة كلاما اخرا قال ره ثم ان ما ذكرنا من ان الاحكام المذكورة معللة
بتلك الحكم فقط ان لم يكن مظنونا فلا اقل كونه محتملا وهو كاف في اثبات ما ادرناه من
نفي الملازمة اذ لتجويز العقل ذلك ينافي حكمه بالملازمة انتهى وهو عجيب منه لان
مجرد الاحتمال لا يجدي في قبال من يدعي الملازمة واقام عليها البراهين العقلية نعم
لو ثبت النقض وعلم التخلف في مورد كان هذا نقضا عليه ولا بد عليه من الجواب
اما مجرد الاحتمال فلا لان دليل الملازمة رافع له بالمرة والاثر لامكان القول باحتماله
التخلف في قباله رد عليه ابده انه مع قطع النظر عن موارد النقض كلام فيه الا احتمال ليس
صادما له اصلا اذ لا يجدي في قبال الدليل العقلي الا ما كان سببا للنقض والالزام فمع عدمه
كيف به عن الاحتمال فالعمدة هي الموارد الثابتة لو كان والا فلا نقض ومنها النقض
بالصبي المراهق اذا كان كامل العقل لطيف القريحة ولكن لم يبلغ سنه الى البلوغ الشرعي
وقد بقي بعد يوم او يومين او ساعة او ساعتين الى انقضاء من ذلك مثلا او اربع
وقد ثبت في حقه الاحكام العقلية كثيرة من البالغين الكاملين ومع ذلك
لم يكلفه الشارع بوجوب ولا تحريم لمصالح داعية الى ترك تكليفه بها من التوسعة
عليه وحفظ القوانين عن التشويش وعدم الانضباط فهذا احسن النقوض لا
النقض بمختص به لما عرفت من ان جل الوجوه السابقة اجنبية عن مسئلة الملازمة
بخلاف هذا النقض فانه نقض متعلق بعمدة الملازمة حيث ان ما يستقل العقل
بحسنه او قبحه من العدل والاحسان والظلم والعدوان لا يختلف حسنه وقبحه
باختلاف يسير من الزمان كساعة او ساعتين فالحسن والقبح في افعال الصبي
المراهق ايضا ثابتان ومع ذلك فقد ارتفع عنه قلم التكليف والمؤاخذة
شرعا بالاجماع والضرورة والاخبار القطعية المتواترة فيبطل الملازمة والجواب
عنه بوجوه ثلث الاول منع الكبرى وهو رفع القلم عن الصبي المراهق بالنسبة الى
المستقلات العقلية وانما مورده ارتفاع القلم عنه الاحكام السمعية الثابتة بالادلة
النقلية اذ لو كان المستند في رفع القلم هو الاجماع ففتاويهم كلها مختصة بالاحكام
التعبدية المعنونة في الكتب الفقهية وان كان المستند هو الاخبار صحيح فهو
منصرف لها الى المستقلات العقلية فالقدر المتيقن منها الاحكام التعبدية
السمعية واما في المستقلات العقلية فنلتزم بثبوت الحكم الشرعي في حق القريب
بمقتضى قاعدة الملازمة فلا بأس به الثاني منع الصغرى في حقه اذ لا نسلم استقلال
العقل بحسن فعل الصبي او قبحه لان افعاله كافعال البهائم والمجانين لا تتصف
بحسن ولا قبح حيث ان موضوع الحسن والقبح الافعال الصادرة عن العاقل الكامل
الذي بلغ عقله الى حد الكمال لا ما يصدر عن غير العاقل او غير الكامل
لكونه ليس الا مجرد حركة او سكون لا يتصف بشيء من حسن او قبح وقد عرفت سابقا ان
الحسن والقبح يشترط في موضوعهما شرائط التكليف التي منها العقل والكمال فيهما

المراهق و

والمؤاخذة تقع على تركه

فان قلت اى فرق بين ساعة قبل البلوغ وبين ما بعده وكيف يصير مجرد هذا الآن فتلاف
البسير من الزمان سببا لكمال العقل والنقصان واتصاف الفعل بالحسن او القبح وعدمه
بحيث كان قبل ساعة من البلوغ ناقصا في العقل ولا يكون فعله متصفا بالحسن والقبح
وكان بعد ساعة كاملا في العقل وفعله متصفا بهما وان هو الا شططا ومجازفة
قلت نعم لا يصير اختلاف الزمان البسير سببا لذلك لكن مع ذلك ثبت التكليف في حقه بعد البلوغ تعبدا بالنص والاجماع لحكمة التمرين والاعتياد بمعنى ان ثبوت التكليف
في حقه بعد البلوغ انما يكون لاجل تمرينه واعتياده بالعبادات غاية الامر انه تمرين
لازم كما انه قبل البلوغ تمرين غير لازم بمعنى ان التكليف في حقه بعد البلوغ
ولو بلغ سنه الى سبعة عشر سنة انما يكون لاجل التمرين مثل قبل البلوغ غاية الامر
انه تمرين لازم وقبله تمرين غير لازم واما التكليف الحقيقي المشروط بكمال
العقل الناشي من الحسن والقبح العقليين المشروطين بالعقل والكمال لا يتحقق
غالبا الا بعد بلوغ ثمانية عشر سنة كما يدل عليه بعض الاخبار في تفسير قوله تعالى
او لم نعمركم ما يتذكر فيه حيث انه فسر بحد البلوغ الى ثمانية عشر سنة وعليه يتوارد في
غيره ايضا بل يمكن ان يقال بعدم حصول كمال العقل واستعداده الا بعد ثلثين سنة
غالبا وكيف كان فاستقلال العقل بالحسن والقبح في فعل الصبي ممنوع لتوقفهما
على كمال العقل وهو غير حاصل في حقه بل في حق البالغ ايضا الا انه مع ذلك ثبت
التكليف عند البلوغ للتمرين كما انه ثبت قبله الا انه في الاول تمرين لازم
بمقتضى الحكمة الالهية وفي الثاني تمرين مستحب الثالث ان رفع القلم في حقه
لا ينافي الملازمة بعد تسليم الصغرى والكبرى لان المرفوع قلم المؤاخذة والعقاب
لا قلم الجعل والتشريع فالثابت بالاخبار ليس الا نفي فعلية العقاب
من باب العفو وهو لا ينافي ما هو قضية الملازمة من ثبوت استحقاق العقاب
حيث ان الاستحقاق لا ينافي عدم الفعلية غاية الامر يكون ذلك عفوا حتميا
في حقه والحاصل ان مقتضى الملازمة هو استحقاق العقاب ومقتضى اخبار
رفع القلم عن الصبي عدم فعلية العقاب ولا منافاة بينهما فيكون عفوا
حتميا كما في الظهار لكنه مبني على امكان العفو الحتمي كما هو مذاق الشيخ الاستاد
قدس سره واما بناء على عدم امكانه عقلا لما فانه قضية اللطف الواجب عليه تعالى
كما مر فيسقط الجواب الا ان الجوابين الاولين كافيان في رد الاستدلال
والعمدة منها هو الاول اعني منع الكبرى بهذا تمام الكلام في مسئلة الملازمة
وقد تحصل ان عمدة المعقول هو الاخير واما البواقي فلا ربط لها بمسئلة
الملازمة وانما مقتضاها شيء اخر يلتزم به كل احد ولا يابى عليه اصلا
وهو امكان تخلف المصلحة عن التكليف لمزاحمة مفسدة في نفس التكليف
وهذا هو الموافق لما صرح به المتكلمون من توقف التكليف على شرائط
وهو مسئلة كلامية محضة لا ثمرة لها للاصولي اذ ليس من مباني الفقه
بخلاف المسئلة الملازمة فانها نافعة للاصولي لكونها من مباني الفقه
وبينهما بون بعيد وقد ذكرنا وجوه الفرق بينهما قولا وفعلا ومالا ولم نقصر
في توضيح المقال من حقيقة الحال على مقتضى البال فلا تغفل وتامل و

٥٠

وتامل وكفى من ال… والحمد لله رب العالمين ثم بقي هنا شيء وهو ان صاحب الفصول
قدس سره قد ذكر في هذا المقام شيئا اخر الكان من خصايصه ومن خواص كتابه لم
يذكره احد قبله ولم يقتبله احد بعده بل كلهم رموه بقوس واحد وهو انه ره
بعد ما انكر الملازمة العقلية الواقعية للادلة السابقة التي قد عرفت وجوه
بطلانها بالتحقيق منا المذكورة اثبت الملازمة الظاهرية لئلا يوافق الاخرة
في الانكار المطلق فتوسط بين انكار الملازمة واثباتها ووافق كلا
من الفريقين في الجملة بحيث رأى ان حسن الفعل لا يلازم حسن التكليف واقعا
لاحتمال مزاحمة جهات التكليف جهات المكلف به بالنظر الى موارد النقض
فانكر الملازمة الحقيقة وحيث ادعى انه اذا ادرك العقل جهات الفعل و
احتمل مزاحمة جهات التكليف حكم في الظاهر بثبوت التكليف لما ذكره من
الادلة الاتية فاثبت الملازمة الظاهرية وزاد عليه شيئا اخر وهو ان
الحكم بالملازمة الظاهرية من جهة اخرى ايضا كما لو ادرك العقل بعض الجهات
المحسنة او المقبحة في الفعل وشك في وجود جهة اخرى فيه تعارض تلك
الجهة حيث قال انه يحكم العقل فيه ايضا بثبوت التكليف ظاهرا الا انه
في الحقيقة يرجع الى الحكم بالحسن او القبح ظاهرا او الملازمة الظاهرية في
جهة كونها ناشئة من الحسن والقبح الظاهري يبقى فيها منع الملازمة
الواقعية على ما يظهر من صريح كلامه اعني ان احتمال مزاحمة جهات في الفعل
واحتمال مزاحمة جهات في نفس التكليف وقال بالملازمة الظاهرية
وعدم الاعتناء بالجهات المحتملة في كلتا الجهتين فاذا ادرك بعض جهات
الفعل واحتمل وجود جهة خفية فيه مزاحمة لحسنه او قبحه او ادرك تمام
جهات الفعل لكن شك في وجود جهة مزاحمة في نفس التكليف فلا يعتنى
بالاحتمال ويحكم ظاهرا بالحسن ثم بالتكليف في الاول وبالملازمة ظاهرا
في الثاني وربما معا كذلك لو اجتمعا معا ثم اراد لو جهل العقل جهات
الفعل المقتضية لحسنه او قبحه وشك في وجود جهة فيه تعارض تلك الجهة
فانه يحكم بثبوت التكليف على حسبها ولا يعتنى باحتمال الجهة المعارضة انتهى
كلامه ونظير هذا الكلام في المقام الثاني من الفاضلين الذين قررنا لمسئلة
الملازمة وهو مسئلة حجية القطع التي قال بكونها اعم من تقرير الاخر
المشهور المختص بالمستقلات العقلية حيث انكر الحجية الواقعية وقال الحجية
الظاهرية بدعوى ان القطع قابل للمنع اذا احتمل القاطع كون حجية قطعه
مشروطة بعدم المنع فحجيته واقعا منوطة بعدم المنع لكن يحكم العقل بحجيته
ظاهرا ما لم يعلم بالمنع وان احتمله واقعا فلله رحمه الله كلاما في تذكرها في مقامين
الاول ما ذكره في المقام الاول من الملازمة الظاهرية من كلتا الجهتين الحكمية
الاول ما ذكره في المقام الاول من الملازمة الظاهرية من كلتا الجهتين ان الاول ظاهر الايات الدالة
الفاضل ج الشهور ج | المذكورة التي تنقول السنة الاعلية برهوه نلفنه الاول ظاهر الايات الدالة
على الملازمة كقوله تعالى ان الله يأمر بالعدل والاحسان وينهى عن الفحشاء و
المنكر حيث دل على ان كل عدل واحسان مأمور به وكل فحشاء ومنكر منهي عنه
فالحسن والقبح العرفيين الظاهرين داخلان في العدل والفحشاء العرفيين
المنصرف اليهما اللفظ فان الالفاظ منزلة على المتفاهمات العرفية

الشيء هنا
واحتمال الجهات الخفية عقلا لا يخرجها عن الموضوع العرفي فإذا كان الشيء هنا
او حقيقة ظاهرا بأن كان عدلا او فحشا عرفيا فيكون مأمورا به او منهيا عنه
ظاهرا بمقتضى ظاهر الآية فكما لا يعتنى باحتمال جهة مزاحمة جهة خفية
في الفعل لعدم خروجه به عن الموضوع العرفي كذلك لا يعتنى باحتمال
جهة مزاحمة جهة خفية في نفي التكليف لحكم ظاهر الآية الثاني بناء
العقلاء فان بنائهم على عدم الاعتناء باحتمال المانع بعد احراز المقتضي
بل يحكمون بثبوت المقتضى بالفتح ويرتبون عليه الآثار ما لم يعلم [illegible]
[illegible] بالمانع كما لا يخفى على
من راجع العقلاء ولاحظ احوالهم واحوالهم ليلا ونهارا فان جلها
بل كلها مبنية على عدم الاعتناء بالمانع وعدم رفع اليد عن المقتضي بمجرد
احتمال وجوده فاذا احرزنا بعض الجهات المقتضية للحسن في الفعل
واحتملنا وجود جهة معارضة مانعة فيه [illegible] نحكم بالحسن ظاهرا ثم بالتكليف
ولا يعتنى بذلك الاحتمال وكذا لو احرزنا حسن الفعل واقعا او
ظاهرا على الوجه المذكور ثم احتملنا مزاحمة جهته في التكليف نحكم بعدم
المزاحمة وثبوت التكليف ظاهرا اعمالا للمقتضي ما لم يعلم بالمانع لحكم
بناء العقلاء فان حسن الفعل مقتض للتكليف على فرض لو لم يكن مانع
ومزاحمة من جهة التكليف فيحكم بالملازمة وثبوت التكليف ظاهرا
لما ذكر الثالث اصالة عدم المانع فان العمل بها مجمع عليه لم يخالف
فيه اثنان ولم ينكره احد فالمقتضي للحسن وهو بعض الجهات الموجودة
الموجودة في الفعل او للتكليف وهو نفس الحسن الواقعي او الظاهري
موجود بحكم الفرض واحتمال المانع عن الحسن في الاول وعن التكليف
في الثاني مدفوع بالاصل فيحكم بثبوت المقتضي بالفتح وهو
الحسن او التكليف عملا باصالة عدم المانع ولو اورد على الكل اما
على الاول فبان مقتضى الآية ثبوت الملازمة الواقعية لا الظاهرية فيثبت [illegible]
نظرا الى الالفاظ من الامارات وما هو بمفادها انما تكون كاشفة عن الواقعيات
فما [illegible] ناظرة الى الواقع مفاد الآية الاحكام الواقعية لا الظاهرية وان
كان ثبوت تلك الاحكام الواقعية ظاهرا فالمستفاد واقعي وثبوته ظاهري
ولا يتوهم ان ظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم فان الظنية والقطعية
فيها [illegible] كون مفاد شيء ثبوت المدلول [illegible] في الواقع والا لم يكن
طريقا ولا ظنيا فكيف يستدل بالآية على الملازمة الظاهرية واما على
الثاني فلا ولا بان كون الشك في المقام من قبيل الشك في المانع ممنوع لم
لا يكون الشك في اصل المقتضي بل الامر كذلك لا محالة بعد البناء على
الجهات الخفية اذ من الممكن والمحتمل ان يكون في الفعل جهة خفية لها
مدخلية في اصل الحسن بان يكون جزءا للمقتضي او شرطا له او موضوعا
لانقلاب ما في الجهة الظاهرة من المصلحة بالمرة بحيث لا يبقى له في
البين [illegible] فيرجع الشك بالآخرة الى الشك في وجود
المقتضي والى هنا انه اذا بني على مزاحمة الجهات الخفية للحسن والقبح

والقبح واقعا وكون تلك الجهات صادرة لها في نفس الامر فجهات الشك متعددة
لا محالة ولا ينحصر الشك في المانع بل يحتمل عدم وجود المقتضي واقعا وان احتمل
المانع ايضا على تقدير وجوده واقعا فلا يجدي اصالة عدم المانع وثانيا
سلمنا احراز المقتضي بالقطع والوجدان وكون جهة الشك منحصرة
بالشك في المانع الا انه شك في مانعية الشيء لا في وجود المانع وبناء
العقلاء انما يسلم فيما اذا كان الشك في وجود المانع لا في مانعية الشيء الموجود
الشيء اما عدم بنائهم على عدم الاعتناء واذا كان الشك في مانعية الشيء
فواضح الا ترى انه لو رأوا من ابعد في الطريق شبحا مرددا بين
كونه سبعا قاتلا او غنما مأكولا فلا يبنون على اصالة عدم المانعية
لكي يمشون الى هذا الطريق بل يتفحصون او يحتاطون ويتركون المشي اليه
وهذا بخلاف ما اذا ترددوا في اصل وجود المانع السبع في الطريق
فانه ليس لهم الاعتناء باحتمال وجوده بل يبنون على العدم ويمشون اليه
فالمسلم من بنائهم هو عدم الاعتناء عند الشك في وجود المانع لا مانعية الشيء
وفي الحقيقة يرجع بنائهم الى العمل بالمقتضي عند عدم المانع وهذا انما
يكون مع الشك في وجود المانع اذ لو كان الشك في مانعية الشيء فلا حالة
سابقة هنا حتى يجري فيه الاستصحاب واما كون المقام من قبيل الشك في
مانعية الشيء فلانه يحتمل ان يكون الجهات الخفية الموجودة في الفعل
واقعا المعلومة عند الله والمجهولة عندنا مانعة عن حسن الفعل المحرز مقتضيه
ببعض الجهات المقتضية فليس الشك في اصل وجود المانع لحسنه وعدمه
ضرورة ان الفعل لا يخلو ولا ينفك عن جهات خفية وعناوين واقعية
كثيرة وان لم نعلم بها تفصيلا فيحتمل ان يكون تلك الجهات الواقعية
مانعة ومزاحمة فلا يجوز الا تمسك على عدم المانع لخروجه عن مورد بناء
العقلاء وجدا واما على الثالث فبما اشرنا اليه من ان الاستصحاب انما
يجري لو كان الشك في وجود المانع اذ حينئذ للمانع من السبق به عدم المانع
واما لو كان الشك في مانعية الشيء فلا يجري فيه الاستصحاب اذ لو اريد
من الاستصحاب بقيمه الاستصحاب عدم مانعية ذلك الشيء المشكوك مانعيته
فليس له حالة سابقة جزما اذ لم يكن في العالم زمان كان ذلك الشيء
فيه متصفا بعدم المانعية في ذلك الزمان يقينا حتى يشك في عدم
مانعيته في ثاني الزمان بل انما هو من اول الامر مشكوك في كونه اما
مانعا او ليس بمانع ولو اريد به استصحاب عدم المانع الكلي فهو اصل مثبت
لان اصالة عدم وجود المانع الكلي لا يوجب اتصاف ذلك الشيء المشكوك
مانعيته بعدم المانعية الا بالاصل المثبت هذا ولكن التحقيق في
المقام [illegible] ما ذكره في هذا المقام من الجواب عن اصل الاستدلال
[illegible] الى ان الامر الى الشيخ [illegible] في هذا المجال
هو ان يقال اما الاشكال على الاستدلال بالآية فحق على وجه الا
ان المثبت [illegible] صاحب الفصول لو [illegible] الملازمة الظاهرة [illegible]

في قبال الملازمة العقلية التي ينفرع عنه كل الاسلوب الا
لكان احق فان مفاد الآية وان كان هو الملازمة الواقعية الا انها حقيقة
لا تكون ظنية ولا يعتني بها العقل فلا جرم يصير ملازمة شرعية لحكم دليل
اعتبار الظن وحجية ظواهر الالفاظ ولعله ايضا اراد بهذا المعنى ان الملازمة
الشرعية والتعبير بالظاهرية ثبوت من عدم استقرار هذه الاصطلاحات في
الازمنة السابقة وعدم تميز بعضها عن بعض في اطلاقاتهم
والسنتهم كما صار في هذه الازمنة وان كان تسميتها بالظاهرية ايضا لا
يخلو عن مناسبة حيث ان مفاد الامارات وان كان احكاما واقعية
الا انه لا يكون ثبوتها ظاهرا بمقتضى دليل الحجية لعدم العبرة بالظن بدونه
فيتم بالظاهرية لثبوت وجوب العمل على طبقها في موضوع الجهل بالواقع
ثم يرد على التمسك بالآية مناقشة نظير ما اورد على التمسك بادلة الاسباب
نحو قوله تعالى اوفوا بالعقود وبناء على مذهب الصحيح تقريبها في المقام ان
الحسن والقبح والعدل والاحسان والفحشاء وان كانت من الموضوعات
العرفية الا ان العرف انما يتبع في تشخيص مداليل الالفاظ وحقايقها و
مجازاتها لا في احراز المصاديق والتطبيقات لان الخطاءات والتخطئة
في المصداق والتطبيق غير عزيز والعبرة في التطبيق عندهم كل احد
انما هو نظره لا نظر غيره اذ لا يحصل التخطاء في المصداق على حسب
اختلاف الانظار فبعد تشخيص المفهوم يكون اللفظ في موارد الاستعمال
محمولا على ذلك المفهوم الواقعي والمعنى النفس الامري الذي ثبت كونه
مفهوما للفظ عرفا ولا يرجع اليهم في احراز المصاديق اذ لا يجدي حكمهم
في التطبيقات وانا لا نشك في المقام في مفهوم الحسن والقبح حتى نأخذ
بما عينه العرف في سعة او ضيق دائرة المفهوم لانهما مفهومان مبينان
معلومان لكل احد ولا خلاف من حمل اللفظ في موارد الاستعمال
على الحسن والقبح والعدل والفحشاء الواقعي النفس الامري لا على
الظاهري الذي يحكم العرف بكونها من مصاديق ذينك الموضوعين
التي شككنا في مزاحمة الجهات الخفية وبنينا على كون تلك الجهات مانعة
عن وجود الموضوع في نفس الامر كما هو المفروض عند هذا القائل
فنشك في صدق الموضوع الواقعي المحمول عليه الخطاب اذ بناء عليه
يكون حال ذينك الموضوعين حال سائر الموجودات الخارجية
الواقعية التي يكون لها واقع يتطرق اليها الجهل والخفاء او الشك
والخطاء فمع عدم احراز الموضوع الواقعي النفس الامري او الشك
في وجوده واحتمال وجود مانع واقعي يمنع عن وجوده في طرفه

في طرفه كيف يثبت الحكم المتعلق به بمقتضى الآية في الامر والنهي حتى يكون
الملازمة ظاهرية وحكم العرف بوجوده لا يجدي في احرازه مع فرض
الشك في الانطباق والامر راجع لعدم العبرة به في التطبيق فلا جرم
لا يسقط الآية عن درجة الاعتبار من تلك الجهة لان التمسك بالعام فرع
احراز موضوع حكم العام بداهة ان الحكم يتبع موضوعه وجودا وعدما
بل لا يمكن التمسك بالآية لاثبات التكليف ولو بناء على جواز التمسك
بالعام في الشبهات المصداقية لانه على فرض القول به انما
يكون عند الشك في مفهوم المخصص لا في الشك في اصل موضوع
العموم من دون ان يكون هناك تخصيص شك في
انه مراد المتكلم تحت عنوان المخصص كما اذا قال اكرم العلماء
وشك في كون زيد عالما او جاهلا اذ لا يجدي عموم وجوب اكرام
العلماء في اثبات وجوب المشكوك قطعا بالاتفاق من الكل
وما نحن فيه من هذا القبيل بناء على
مذاق هذا الفاضل من احتمال مزاحمة الجهات الخفية لان
احتمالها موجب للشك في اصل الموضوع الواقعي والمفهوم النفس الامري ونتيجة
ما دفعنا به الاشكال التمسك باحل الله البيع بناء على الصحيح حرفا بحرف وحاصله
ان الامر وان كان كذلك بلا ريب الا انا نستكشف ان الشارع جعل حكم
العرف طريقا الى الموضوع النفس الامري ما لم يعلم خطائهم في التطبيق ومخالفة
حكمهم عن الواقع فكلما حكم العرف بكونه بيعا في ذلك المقام او هنا وفيما
يحكم بانه بيع واقعي وحسن او قبيح كذلك نظرا الى طريقية حكم العرف اليه
بجعل الشارع ومنشأ الاستكشاف انه لولاه لكان الخطاب لغوا ملحقا بالاخبار
فارغا عن الاثر وساقطا عن درجة الاعتبار ولم يترتب عليه فائدة اصلا
وهذا نقض للغرض وخلاف المفروض من كون الكلام صادرا عن الحكيم
وذلك لانه اذا كان الموضوع امرا واقعيا غيبيا لا يعلمه احد على ما هو
عليه الا بالرجوع الى الشارع ولا طريق اليه سواه كالحسن والقبح المفروض
كونهما من الامور الواقعية التي يتطرق اليها احتمال الجهات الخفية المزاحمة
لا محالة ولا يكاد يمكن احرازهما بالقطع والوجدان غالبا وانما هو
لعدم امكان تحصيل باب الاحتمال بالمرة فتعلق الحكم بهما من دون جعل حكم العرف
بوجودهما طريقا اليهما وحجة في احرازهما مستلزم للغوية الخطاب رأسا
وعدم ترتب فائدة عليه اصلا فلا جرم يعلم من ذلك ان حكم العرف طريق
مجعول وحجة شرعية بالنسبة اليه هذا في المقام واما في البيع فتوجيه الاستكشاف
بوجه آخر وان كانا متقاربين فلينبه واما بناء العقلاء فتوضيحه بتفصيل
حاصله ان الشك في مانعية الشيء اذا كان من جهة الشبهة الحكمية فتحصيله
نظير الشك في مانعية المذي مثلا عن الطهارة في صلاحيته التي بها نفيه

فيما نحن فيه

في الاحكام العقلائية لحكم الشك في وجود المانع عنه العقلاء في عدم الاعتناء باحتمال المانعية وكذا الشك في الاحكام الشرعية وان كان الشك في المانعية ناشئا من الامور الخارجية كما اذا شك في ان هذه القطرة من المايع بول او ماء فالحق مع المورد اذ لا نسلم بناء العقلاء على عدم الاعتناء به في احكامهم كما ذكرنا من مثال الشبح المرئي في الطريق من بعيد الا ان المقام من قبيل الاول لا الثاني لان منشاء احتمال مزاحمة الجهات الخفية ليس هو الامور الخارجية وليس نظير الشك في الانذار حتى يكون مثل الشبهة الموضوعية بل منشأه عدم الاطلاع لحقيقة الحال واحتمال كون الجهات مانعة عنه الشارع عن التكليف فالشبهة حكمية او ملحقة بها لا محالة ولا مدخل في الاطلاع والشبهة ضرورة ان رافع الاحتمال ليس شيئا سوى الرجوع الى الشارع وبيانه والرجوع الى غيره لا يرفع باب الاحتمال كما هو الحال في الشبهات الموضوعية فملاك الشبهة الحكمية فيه موجود فدعوى بناء العقلاء مسلمة في تلك الجهة والايراد المذكور مدفوع لكنه لكفاية له بايراد آخر وهو ان غاية ما يثبت بذلك هو الحسن او القبح الظاهري الملازمة الظاهرية اذ الامر بالنسبة الى الملازمة مشكل من جهة احراز عدم احراز اصل المقتضي بالنسبة الى التكليف اذ لعله لا مقتضي للتكليف بالفعل الحسن اصلا حتى احرز وجود المقتضي بالنسبة اليه واحراز الحسن الظاهري بعدم الاعتناء باحتمال المانعية لا يوجب الحكم بالملازمة الظاهرية ما لم يحرز المقتضي الى كيفية الحسن الظاهري لا يزيد على ما هو من الحسن الواقعي النفس الامري فان فرض العلم فيها او القطع بالحسن من دون احتمال المزاحمة جهة خفية فنقول ان مجرد احراز الحسن لا يجدي في الملازمة على هذا القائل حيث انه بني على عدم كفاية حسن الفعل في وقوع التكليف على حسبه بل جعل المدار على حسن نفس التكليف لان الفعل سواء حسن او لا قد يكون حسن التكليف فيقع وان لم يحسن الفعل ومتى لم يحسن التكليف لم يقع وان حسن الفعل فبناء على ان حسن الفعل وجوده كالعدم بل العبرة بحسن التكليف فلا بد من ملاحظته لانه المناط فيشكل الامر لانه اذ الوضعا للتكليف فيشك في وجود المقتضي بالنسبة اليه ولا يمكن التمسك باب الاحتمال بالنسبة اليه بالضرورة نعم لو قيل بان حسن الفعل مقتضي للتكليف ما لم يكن له مانع فله وجه الا انه خلاف مبنى كلامه وهذا فان الظاهر من موضع كلامه هو ان المدار على حسن نفس التكليف ولو لم يحسن الفعل لا على حسن الفعل فيكون وجود حسن الفعل عنده كعدمه وان ذكر انه ربما يكون حسن الفعل ايضا منشأ ومقتضيا لحسن التكليف وكيف كان فلو سلمنا رجوع الشك بالنسبة الى جهات الحسن الى الشك في المانع او المانعية فلا نسلم بالنسبة الى جهات التكليف على ما بنى عليه الامر من عدم كفاية حسن الفعل واقوائية ملاحظة كلا المقامين الذين يرجعان في الحقيقة الى شيء واحد من ملاحظة نفس التكليف

واما اصالة عدم المانع فيها ايضا تفصيل ملخصه انه متى شك في مانعية الشيء فان كان ترتيب الاثر متوقفا على تشخيص الموضوع واحراز حاله من عدم كونه مانعا فالحق مع المورد ولا يجري الاصل لان الشك في مانعية الشيء فاقد ركن الاستصحاب من الحالة السابقة والشك في عدم المانع الكلي اصل مثبت كما مر ولو كان ترتيب الاثر غير محتاج الى احراز صفة ذلك الشيء من كونه غير مانع بان كان الامر مترتبا على نفي عدم المانع الكلي فلا ضير في الاستصحاب والحق مع المثبت الا ان عدم المانعية وان لم يكن مسبوقا

مسبوقا

مسبوق بالحالة السابقة الا ان نستصحب عدم المانع الكلي ولا نحتاج الى احراز الموضوع وصفته حتى يكون مثبتا لكفي عدم المانع الكلي في ثبوت الاثر لحكم الشرع والظاهر ان الشك في المانعية لو كان من الشبهات الموضوعية فهو من قبيل الاول كما اذا شك في شيء موجود انه مانع عن غسل البشرة ام لا ولو كان من الشبهات الحكمية كالشك في مانعية المذي شرعا للطهارة فهو من قبيل الثاني هذا المقام الثاني فيما ذكره الفاضل المذكور في المقام الثاني من حجية القطع ظاهرا اذا احتمل القاطع منع الشارع له من العمل بقطعه واتفاق القطعين ما ذكره في المقام الاول من اصالة العدم وبناء العقلاء على ثبوت المقتضي بالفتح اذا احرز المقتضي بالكسر وشك في وجود المانع فان القطع بنفسه مقتضي لوجوب العمل الا ان منع الشارع من قبيل المانع فيحكم عند الشك في المنع واحتماله بالعدم بمقتضى الاصل وبناء العقلاء فيكون المراد من قوله حجية القطع ظاهرا هو حجيته اعتمادا على اصالة عدم منع الشارع وحيث العمل به بعد فرض كونه تعليقيا على عدم منع الشارع نظير الظن في حال الانسداد فانه تعليقي على عدم منع الشارع من العمل به كما منع من العمل بالظن القياسي نظرا الى النواهي الواردة عن العمل بالقياس ونحوه هذا ولكن يرد عليه ان القطع بنفسه طريق مجعول عقلا وليس طريقا مجعولا قابلا للتصرف من الشارع نفيا واثباتا للزوم الدور والتسلسل في طرف الاثبات والتناقض في طرف النفي فليس للعقل فيه الا حكم واحد يعني بهذا الوجه ان والعيان يحيث لا شك فيه اصلا وليس له بالنسبة الى القطع حكمان واقعي وظاهر كان الثاني ثابتا في موضوع الجهل فيمنع الشارع من اتباعه اذ ليس قابلا للمنع حتى يشك فيه ويستصحب حكم ظاهري وللزوم التناقض نظرا الى ان مقتضى القطع ليس الا حجيته ووجوب اتباعه ومقتضى المنع عدم حجيته ومن الضرورة ان حجيته وعدم حجيته معا ليس الا التناقض فليس حجيته الا واقعية نعم لو كان حكم العقل لوجوب العمل تعليقيا على عدم المنع الشارع عنه واقعا لاتجه ما ذكره من الحجية الظاهرية عند الشك في حصول المعلق عليه بناء على كون اصالة العدم حجة عقلا وشرعا فاذا شك في المعلق عليه من المنع الشرعي فيحكم بعدمه لاصالة العدم المعمول بها عند العقلاء فتكون حجيته ظاهرية ثابتة في موضوع الجهل بموضوع حكمه الواقعي الا انه خلاف التحقيق لان حكم العقل لوجوب العمل على طبقه تنجيزي لا تعليقي لاستقلال العقل به على وجه لا يكون قابلا للتصرف والتعليق للزوم التناقض ولو كان تعليقيا فليس حجيته الا واقعية وفعلية نعم يتجه مقال انتصار الفاضل المذكور انه قابل للمنع فيكون حجيته تعليقية قياسا له بالظن حال الانسداد حيث انه ايضا طريق عقلي في تلك الحال كالقطع حال الانفتاح لاستقلال العقل بوجوب العمل بها في الحالتين فكما ان الظن في حال الانسداد قابل للمنع بناء على ما هو المشهور من خروج القياس وعدم جواز العمل به مطلقا حتى حال الانسداد لاطلاق النواهي المانعة من العمل به ويكون حكم العقل في حجية الظن تعليقيا لا تنجيزيا فكذا الكلام في القطع ايضا حال الانفتاح اذ لا فرق بين القطع والظن فيما هو ملاك حكم العقل في المقامين بل هما سيان نعم لو بني على عدم جواز خروج القياس ونحوه حال الانسداد وقيل بحجية القياس وما يعده وحمل النواهي كما ذكره بعض على النواهي عن العمل بالقياس على حال الانفتاح باب العلم نظرا الى كون الظن حال الانسداد طريقا مجعولا عقليا بل

للاستثناء والتخصيص لتعلق القول بعدم صحة المنع عن العمل بالقطع الغير المتعارف وكان
حجيته تنجيزية الا انه خلاف التحقيق الذي عليه المشهور حيث انهم قالوا لو لحجة الاستثنا
والتخصيص الذي مرجعه الى التخصص وذكروا التوجيه لخروج القياس والنحو
وجوها ستة او سبعة كما حقق في محله فيكون حكم العقل في التعليقيا ومرجعه
الى التعليق في موضوع حكم العقل الى نفي الحكم على ~~[illegible]~~ ان الظن يكون
قابلا للمنع والاستثناء باحد الوجوه الستة او السبعة المذكورة لتوجيه خروج
القياس تلك الكل القطع حرفا بحرف لعدم الفرق بينهما جوازا ومنعا فعلى مدعي
جواز المنع من العمل بالقطع وتنجيزية حكم العقل في القطع ابداء الفرق بينه
وبين الظن حكم العقل في الظن و[illegible] الى [illegible] كذلك وفيه ان الفرق
بينهما وان كان دونه خرط القتاد والان [illegible] يمكن ان يكون
فارقا وهو ان عمدة المانع من عدم جواز المنع من العمل بالقطع هو لزوم
التناقض على تقدير المنع حيث ان القطع بنفسه طريق ولا كشف من الواقع تام
الكشف والانكشاف بحيث لا يبقى معه ستر ولا حجاب وليس احتمال مخالفة
الواقع فيه موجودا وبالقطع يرى الواقع بلا اخفاء وغطاء وينكشف على
ما هو عليه بلا شك وارتياب فلو منع الشارع من العمل بالقطع ورخص القاطع
في تركه مع فرض كونه قاطعا وقطعه باقيا لزم التناقض في حكم الشارع
فلا يعقل تصديق القاطع بمنعه مع فرض بقائه على القطع نعم امكان [illegible]
في مقدمات القطع بحيث يرتدع القاطع عن قطعه وبطلانه فبطلانه وتخلفه
عن الواقع وكونه جهلا مركبا امر معقول الا انه امر آخر لا ربط له بما نحن
بصدده اذ الكلام في المنع عن العمل به مع كونه قطعا ولو كان جهلا مركبا وقطعا ... عدم معقولية
ضرورة استلزامه التناقض مع فرض كونه قاطعا وكونه جهلا مركبا وقطعه مخالف للواقع
لا يعقل لانه لا يحتمل الخلاف والخطاء ما لكونه قاطعا والا لم يكن قاطعا وهو خلف
وما يتوهم من عدم لزوم التناقض الواقعي فيما اذا كان القطع جهلا مركبا واما اللازم
~~فاعتقاد التناقض والتناقض~~
فيه اعتقاد التناقض ولذا الذي يمنع من العمل به وان كان قطعه مخالفا للواقع كونه حج
مدفوع بان القاطع ما لكونه قاطعا لا يحتمل الخلاف
فاذا منع من العمل به كان اعتقاد التناقض والتناقض الواقعي في نظره في حال القطع
سواء فاذا امتنع التناقض الواقعي وكان محالا فكيف يصدق ويعتقد به القاطع بل
المحالية انما نشأ من اعتقاد التناقض واما التناقض الواقعي مع الجهل به في الموارد
كافة يتفق في موارد الطرق والامارات المجعولة فلا ضير فيه لعدم فعلية احد الحكمين
هناك وانما يكون احدهما فيه فعلا ولا فرق ان واحدهما واقعيا والآخر ظاهريا بخلاف
ما لو حصل القطع بالتناقض في خصوص المورد بان منع القاطع من العمل بقطعه ... بالتناقض
فان كلا الحكمين في حكمه فعليان وواقعيان واجتماع الحكمين الفعليين الواقعيين
المتناقضين غير معقول والحاصل ان المنع من العمل بالقطع بعد انكشافه [illegible]
ما هو عليه تمام الانكشاف بحيث لا حالة منتظرة هناك اصلا ولا احتمال مخالفة الواقع
فيه حينئذ مستلزم للتناقض في حكم الشارع فكيف يصدق به القاطع وهذا بخلاف
الظن في حال الانسداد فان هذا المحذور العقلي لا يلزم من المنع عن العمل بالظن
القياسي مثلا في تلك الحال اذ الواقع لا ينكشف به تمام الانكشاف بل يبقى معه ستر
وحجاب وكان احتمال مخالفة الواقع فيه موجودا والا لم يكن ظنا فلو منع الشارع من

الشارع من العمل به لا يلزم منه تناقض في حكمه ولا يصح ان يقال ان الشارع حكم بحكمين
متناقضين بالبداهة لانه كذب صريح وفريته بينة نعم لابد من ابداء وجه مصحح للمنع و
التخصيص حيث ان العقل مستقل بوجوب العمل بالظن مع الانسداد فلابد من توجيه
منع الشارع من العمل ببعض الظنون بوجه من الوجوه الستة او السبعة المذكورة
في محله فبعد ملاحظة احد الوجوه المذكورة هناك لتوجيه المنع وتصحيحه لا يلزم
محذور اصلا من التناقض اللازم من المنع عن اتباع القطع هذا غاية ما يمكن ان
يقال في الفرق بين المقامين فان تم والا فلابد من الاعتراف بما ذكره
صاحب الفصول ره من تعليقية حجية القطع كالظن فيصح دعوى كون حجيته
على قسمين حجة واقعية وحجة ظاهرية فلا ولا في موضوع القطع بعد المنع والثاني
في موضوع الكل فيه فتامل جدا خاتمة يذكر فيها امران الاول الامر الاول في ثمرات
مسئلة الملازمة وقد نفى الفاضل التوني فيما حكي عنه اصل ثبوت الثمرة العملية في
المسئلة فقال ان الكلام من حيث ثبوت الملازمة وعدمها في هذا القسم من الحكم
العقلي اي المستقلات العقلية قليل الجدوى اذ ما من حكم عقلي في مورد من موارد
المستقلات العقلية الا وقد ورد على طبقه نص في الكتاب او السنة كحسن العدل و ... على ثبوت الاحكام الشرعية
الاحسان وقبح الظلم والعدوان وغيرها من الاحكام وفي النص الصريح الوارد فيها يقينا
ويكفينا سواء قلنا بالملازمة او لا فلا يترتب على ثبوت الملازمة ثمرة عملية بل
يكون ثمرتها علمية محضة نعم انما يثمر ثبوت الملازمة فيما اذا بقي مورد من موارد
المستقلات العقلية خاليا عن النص فيقال بناء على الملازمة يثبت فيه الحكم
الشرعي على طبق الحكم العقلي واما على القول بعدم الملازمة فليس الثابت فيه الا
مجرد حكم العقل بحسنه او قبحه ولكن الموارد كلها منصوصة يثبت فيها احكام شرعية
ولم يبق مورد اصلا خاليا عن النص وقد ذكر السيد الطباطبائي ره وجماعة من
الا فاضل المتأخرين للمسئلة جملة من الثمرات العملية في موارد وعمدتها ثلاثة الاول
زمان الفترة والجاهلية الخالي من النص ومن بعث الرسل وانزال
الكتب اذ العقل المستقل في ذلك الزمان يحكم بحسن الشيء او قبحه لا محالة
حيث ان الاحكام العقلية المستقلة لا يتفاوت ولا يتغير باختلاف الازمنة
فبناء على ثبوت الملازمة يثبت الحكم الشرعي واستحقاق الثواب والعقاب
على موافقته ومخالفته المحسنات والمقبحات العقلية بخلافه على القول بعدم
الملازمة اذ ليس فيه حكم شرعي فلا ثواب ولا عقاب بل ليس الا مجرد ادراك
حسن او قبح عقلي الثاني فرض الكلام بالنسبة الى القصار من خدام الكفار
في البلاد النائية التي لم يبلغ فيها صيت الاسلام والشريعة وكانوا غافلين غير
ملتفتين الى النصوص والاحكام الشرعية لانهم ليسوا محرومين عن العقول بل عقولهم
في المستقلات حاكمة بحسنها وقبحها فبناء على ثبوت الملازمة يستحقون الثواب
والعقاب على موافقة ما يدرك عقولهم وبناء على العدم فليس هناك الا ... ومخالفة
مجرد حكم عقلي لا يترتب عليه ثواب ولا عقاب الثالث المجتهد الذي ليس له اسباب
الاجتهاد وكان فاقدا للكتاب والسنة ولا يمكنه الوصول اليها والى كتب الفقه
ففي القول بالملازمة يثبت الحكم الشرعي في المستقلات واما على القول بالعدم فلا
الرابع المقلد النائي عن بلد المجتهد وكان فاقد الرسالة وغير متمكن من التقليد

الى جزئي يستقل الاحكام الشرعية اذ عقله في المستقلات بحكم بالحسن والقبح لا مجال له في
فيظهر الثمرة بين القولين بالنسبة اليه في ثبوت الثواب والعقاب على فعله
موافقة ومخالفة ما ادرك عقله الحاسن ما لو ورد نص معارض على خلاف
الحكم العقلي والثمرة بين القولين فيه واضحة اذ على القول بالملازمة
فالمتبع هو العقل حينئذ وقع التعارض بينه وبين النقل فلا بد من
تأويل النص على ما وافق حكم العقل او طرحه واما على القول بالعدم
فيجب اتباع النص والعمل به لان النص الوارد على خلاف حكم العقل
يبقى بلا معارض ومزاحم الا دعوى ما لو تعارض النصان وكان احدهما
موافقا لحكم العقل والاخر مخالفا له فلو بني على الملازمة يكون المتبع
هو الحكم العقلي لكونه اما مرجحا او مرجعا ولو قيل بالعدم فلا عبرة بالحكم
العقلي بل لا بد فيه من اعمال قواعد تعارض النصين من التخيير وغيره والرابع
اصالة البراءة فيما لا نص فيه حيث كان مدركها قبح العقاب بلا بيان فلو
قلنا بالملازمة فقاعدة قبح العقاب بلا بيان متبعة ويحكم باباحة الفعل
شرعا وعقلا بمعنى على القول بالملازمة يثبت الاباحة الشرعية فيما حكم العقل
فيه بقبح العقاب بلا بيان ولو قلنا بالعدم فيسقط القاعدة عن الاعتبار
ولا بد من الاحتياط الخامس من مسألة الجرح والتعديل ~~بالفسق والعدالة~~
والفسق و~~التعديل~~ العدالة بالنسبة الى من ارتكب ما حكم العقل بقبحه او حسنه
من دون دلالة نص عليه اذ على ثبوت الملازمة يكون ارتكاب القبيح
العقلي سببا للفسق لكونه معصية لاجل الحكم الشرعي وبناء على العدم
فلا يضر ارتكابه بالعدالة لان مجرد ارتكاب القبيح العقلي لا يوجب
الفسق ما لم يثبت به الحكم الشرعي لعدم كونه معصية وهذا شرعا التاسع
ما ذكره المحقق القمي قدس سره من حجية الظن حال الانسداد فانها
من ثمرات المسألة لعدم ورود نص على حجية الظن في تلك الحال والا
لانقلب الانسداد انفتاحا فبناء على حجية حكم العقل والملازمة
يثبت ~~حجيته~~ حجية الظن في تلك الحال شرعا وعلى عدمها فلا والثمرة
اعظم من ذلك ولكن في جل تلك الثمرات بل في كلها نظر وتأمل
بل منع وذلك اما الاول فلان فرض الكلام في زمان ~~الفترة~~ الفترة
هو لا يوجب ظهور الثمرة اذ لا يترتب للفقيه في زماننا هذا وما بعده الى يوم
القيامة بعد فرض بقاء شريعتنا هذه الى نفخ الصور بالضرورة ومن انكر الثمرة انما
انكرها على وجه وقع الابتلاء بها بحيث يترتب عليه ثمرة عملية فعلية لا فرضية و
لا فعلية بالنسبة الى زمان الفترة الى في من الابتلاء بالمرة والى فعلى ان منكر
الثمرة انما انكرها في الاحكام الشرعية بعد ثبوت الشرع لا قبله حيث انه يدعي ندرة
الثمرة لا العدم بالمرة واما الثاني وما يحذو حذوه من الثالث والرابع فلانه انما
يظهر الثمرة لو كان المرجع فيها بناء على انكار الملازمة هو اصالة البراءة كما ذكره
مدعي الثمرة بالنسبة الى هذه الصور الثلاث ولكن جريان البراءة فيها ممنوع لانه انما
تجري بعد الشروط بعد الفحص عن الادلة فاذا لم يمكن الفحص كما في
المفروض بالنسبة الى الطوائف الثلاث اعني القاصر والمجنون والمقلد المذكورة
في الصور الثلاث فيسقط اصالة البراءة عن درجة الاعتبار بالمرة ولا يعمل بها الا ان

لا تعارض بين العقل والنقل في

العقلية في

راسا لان المشروط عدم عند عدم شرطه فاذا سقط الاصل وجب الاحتياط وثبوت
العقاب بالنسبة الى مخالفة ما حكم العقل بقبحه سواء قلنا بالملازمة او لا لعدم ~~الحكم~~
حصول قاطع للعذر واستقلال العقل بالاحتياط مع عدم التؤمن من العقاب عقلا
او شرعا فحينئذ لا مؤمن بحكم سقوط الاصل فلا جرم يجب الاحتياط فالجرح على ~~محكى~~ مقتضى
الاحكام العقلية واجب عقلا في الصور الثلاث ثبتت الملازمة او لا واما الثالث
والادعى فلانه لو اريد بيان الثمرة الفعلية فممنوع اذ ليس لنا في الشرعيات
مورد ورد فيه النص على خلاف المستقلات العقلية او تعارض فيه النصان بل
هو مجرد فرض لا واقعية له اصلا كما هو واضح ولو اريد بيان الثمرة الفرضية فهو باطل
لا يضر الخصم المنكر للثمرة لانه انما ينكر الثمرة الفعلية لا الفرضية كيف ولولا ذلك
لكانت الثمرة الفرضية ابدا ثمرة للمسألة لكانت نفس المسألة كافية في صحة الثمرة
بان يقال افرض عدم ورود نص على طبق الاحكام العقلية في الموارد المستقلات
التي ورد على طبقها النص فالثمرة في كثيرة واضحة لا يحتاج فرضها الى فرض بعيد من
فرض النص على الخلاف او تعارض النصين بل يكفي فرض عدم النص في الموارد
الثابتة واما السابع فلان قاعدة قبح العقاب بلا بيان لا ربط لها بمسألة الملازمة
لان موردها افعال العباد والمتعلقة للاحكام الشرعية لا فعل الله تعالى فان ثمرة
الملازمة بناء على القول بها ثبوت الحكم الشرعي في موضوع الحسن والقبح فلا بد من
فرض كون موضوعها افعال المكلفين ليس الا حتى يترتب عليها الحكم الشرعي وقاعدة
الملازمة وموضوع القبح العقلي في قاعدة قبح العقاب بلا بيان انما هو فعل الله تعالى
اعني العقاب لكونه تعالى هو المعاقب للعباد ولا يترتب على قبح فعله تعالى حكم شرعي
به اذ افعاله تعالى ليست قابلة لان يتعلق عليها احكامه الشرعية من الوجوب
والحرمة وغيرهما اللهم الا ان يدعى تعميم مورد الملازمة بالنسبة الى فعله تعالى ايضا بناء
على ادعاء تصرف في الحكم الشرعي وحمله في قضية كلما حكم به العقل حكم به الشرع بالنسبة
الى فعله تعالى على معنى اخر غير المعاني الثلثة المذكورة في اول مسألة الملازمة بان
يراد منه ورود الشرع وصدوره الا انه مشكل في غاية الاشكال يظهر وجهه بالتأمل
والتدبر واما ~~الشيخ~~ الثامن فلانه مجرد فرض لم يثبت ~~اصله~~ الفسق ابدا بالنسبة
الى ارتكاب القبيح العقلي الذي لم يدل عليه نص بل الفسق الثابت انما يكون مع
دلالة النص على ما يكون ارتكابه من المعصية الكبيرة التي عبارة عما يوعد عليه
الله ~~تعالى~~ بنص من الكتاب وغيره فثبوت الفسق ابدا يدور مدار النص فان كان
هناك نص لكان من المعصية من الكبائر فيوجب الفسق سواء قلنا بالملازمة او لا والا فلا وحاصله
اولا ان الخصم المنكر للثمرة انما ينفي الثمرة الفعلية دون الفرضية ولا ريب ان
ثبوت الفسق بالنسبة الى ما فرض عدم دلالة نص عليه انما هو مجرد فرض لا
فعلية له ابدا وثانيا مضافا الى ان ثبوت الحكم الوضعي اعني الفسق انما يكون من
لوازم ثبوت الحكم الشرعي اعني الحرمة حقيقة فينبغي جعل الثمرة بالنسبة الى ثبوت
نفس الحكم الشرعي وعدمه لا بالنسبة الى لوازمه اذ جعلها بالنسبة اليه حقيقة
بمعنى جعلها بالنسبة الى لوازمه انا نجد ان البناء على الملازمة مع
فرض عدم النص غير كاف في ثبوت الفسق بل وجود النص بتوعيد النار

على مخالفة الحكم العقلي لما كان له موضوعية في ثبوت الفسق فمجرد المخالفة بدون نهي الشارع
على وجه يكون موعدا بالنار لم يكن كبيرة حتى يوجب ثبوت الفسق اذ الكبيرة عبارة
عما يوعد عليه النار بتنصيص الشارع فاذا فرض عدم النص عليه فلا كبيرة و
لا فسق قلنا بالملازمة اولا ومع وجود النص عليه كان العبرة هو في ثبوت
الفسق على وجود النص وليس لثبوت الملازمة مدخلية في ذلك اصلا
فان قيل ان ارتكاب القبيح العقلي مع فرض عدم التنصيص عليه
بتوعيد النار وان لم يكن كبيرة الا انه صغيرة والاصرار عليه موجب
لثبوت الفسق جزما قلت انه ان بنينا على حصر المعصية في
الكبيرة والصغيرة وعدم الواسطة بينهما فنمنع كلية قضية ان الاصرار على
كل صغيرة يوجب ثبوت الفسق بل انا نمنع المهملة فنقول ان الاصرار
على صغيرة منصوصة موجب لثبوت الفسق واما الغير المنصوصة فهو بناء
على عدم الواسطة بينهما وان كان صغيرة الا ان الاصرار عليه لم يوجب
الفسق وان بنينا على ثبوت الواسطة بين الكبيرة والصغيرة فنمنع
فنمنع كون ارتكاب القبيح العقلي مع فرض عدم النهي صغيرة حتى يكون
الاصرار عليه موجبا لثبوت الفسق اذ الصغيرة لا تكون مثل الكبيرة
في احتياجها الى كونها منصوصة غاية ما في الباب بعدم توعيد النار
فان القبيح العقلي مع فرض عدم النهي كما لا يكون كبيرة كذا لا يكون صغيرة
وانما يكون واسطة بين الكبيرة والصغيرة وكيف ما كان فليس الاصرار عليه
موجبا لثبوت الفسق واما التاسع فلانه قد قيل في بطلانه بمنع بعض
مقدمات الانسداد وبانه بعد انفتاح باب العلم لا يثمر حجية ظن المجتهد شرعا
ولو قلنا بثبوت الملازمة وفيه ان فرض الثمرة انما يكون مع احراز
جميع مقدمات الانسداد في الانسداد وعدم جواز التكليف بازيد من
الظن لكونه تكليفا بما لا يطاق وعدم جواز التكليف بانقص
من ذلك لكونه ترجيح المرجوح على الراجح ومجرد ذلك يمنع احراز المقدمات
يثبت الثمرة المذكورة ولكن التحقيق في رده هو ان يقال ان الثمرة
المذكورة اما ان يلاحظ بالنسبة الى مقدمات الانسداد اعني قبح العقاب
بلا بيان وغيره او بالنسبة الى النتيجة اعني حجية الظن اما الاول فلان
من انه لا ربط له بمسألة الملازمة لان مورده افعال المكلفين المتعلقة
بالاحكام الشرعية لا فعل الله تعالى وموضوع القبح العقلي في قبح العقاب
بلا بيان وفي ساير مقدمات الانسداد انما هو فعل الله تعالى وقبح فعله تعالى
ليس مما يترتب عليه حكم شرعي بالضرورة واما الثاني فلان الحجية اما ان يكون
اعتبار الظن والعمل به من باب الحكومة او من باب الكشف ومعنى
حكومة العقل هو ان كونه بعد ثبوت مقدمات الانسداد مناطا
للحكم بوجوب الامتثال الظني بمعنى المعاقبة على تركه وقبح المطالبة
بازيد منه ومعنى الكشف هو حكم الشارع بحجية الظن ولزوم العمل به

واورد عليه الشيخ الاستاد بان الظن حال الانسداد ليس حجة شرعية وقابلا للحكم الشرعي بقاعدة الملازمة بل حجة عقلية محضة كالقطع حال الانفتاح لا يمكن ان يرد حجية شرعية فقط فخارج عن موضوع قاعدة الملازمة على تقدير الحكومة ولكن التحقيق في رده على وجه يندفع به هذا الايراد ايضا

وبعبارة اخرى حكم العقل على وجه الاستقلال بكون الظن واجب الاتباع في مقام الاطاعة والامتثال

العمل به هو انه بعد العلم ببقاء التكليف وان الشارع لم يعذرنا في ترك التعرض لاحكامه
واما لنا منع عدم ايجاب الاحتياط علينا وعدم بيان طريق مجعول فيها يكشف عن
اعتبار الظن وانه جائز العمل وان العمل به ما هو عند الشارع
فالاول خارج عن مسألة الملازمة اذ مورده انما يكون فيما كان قابلا للجعل
الحكم الشرعي من الشارع حتى يثبت فيه بقاعدة الملازمة الحكم الشرعي غير الارشادي
وحكم العقل بوجوب العمل بالظن عند الانسداد على هذا التقرير قابل
لجعل الحكم بوجوب العمل بالعلم حال الانفتاح غير قابل لجعل الشارع و
انما هو شيء يستقل به العقل ولا مسرح لحكم الشارع فيه الا ارشادا والنظير
الاطاعة والمعصية فكما ان نفس الاطاعة والمعصية بعد تحقق الامر
النهي من الشارع كما غير قابل لجعل الحكم الشرعي فيه حيث انه مما يستقل به
العقل فكذلك كيفية الاطاعة وكفايتها بحصول الظن بمراد الشارع في
مقام الانسداد واعتبار تحصيل العلم بمراده تفصيلا او اجمالا في مقام
الانفتاح فانه ايضا شيء مما يستقل به العقل وليس قابلا لامر الشارع او نهيه
الا من باب الارشاد فالتلازم بين الحكمين انما يكون مع قابلية المورد
لجعل الحكمين فيه واما لو كان قابلا لجعل الحكم العقلي فيه دون الشرعي
فلا تلازم في البين وقد توهم ان المورد مع تقدير الحكومة قابل للجعل
الملازمة بين الحكمين وتوضيحه انه على الاول يكون حكم العقل بوجوب العمل
بالظن حكما ارشاديا محضا غير قابل للحكم الشرعي بقاعدة الملازمة لان حكم
العقل بسلوك الطريق الظني بعد تمامية المقدمات الاربعة من العلم
الاجمالي وانسداد باب العلم وبطلان البراءة والاحتياط والعمل
بغير الظن من شؤون الاطاعة والامتثال كحكم العقل بوجوب اتباع
العلم حال الانفتاح في كونه ارشاديا غير قابل لجعل الشارع لاستقلال
العقل بوجوب الامتثال الظني الاقرب فالاقرب فكما ان الامتثال
العلمي التفصيلي او الاجمالي حكم ارشادي صرف ليس قابلا للوجوب
الشرعي المولوي لاجل استقلال العقل به فكذا الامتثال الظني
بعد تعذر الاولين عقلا وشرعا وكذا الامتثال الاحتمالي لو فرض تعذر الامتثال
الظني فالمراتب الاربعة المترتبة كلها من شؤون الاطاعة ومن المقرر
ان وجوب الاطاعة حكم ارشادي صرف لا يترتب على موافقته ومخالفته
شيء من الثواب والعقاب الا انهما يترتبان على نفس الواقع لانها غير قابلة
للحكم الشرعي المولوي والا لزم التسلسل فالعمل بالظن حال الانسداد ليس له
ملاك اخر يوجب الحكم الشرعي بل ملاكه ملاك الاطاعة الغير القابلة للوجوب
النفسي الشرعي المولوي لا تأسيسا ولا امضاء فيخرج عن موضوع قاعدة
الملازمة لانها انما تجري اذا كان المورد قابلا للحكم الشرعي والا فلا
واما الثاني فلا تثبت به وان كان حجية الظن شرعا الا ان جعله من ثمرات

وبعبارة اخرى جعل الشارع الظن حجة وطريقا الى الواقعيات المعلومة بالاجمال ح

الملازمة باطل وانه خارج عن مسألة الملازمة رأساً لانه ان اريد بيان الثمرة
وملاحظتها في مقدمات دليل الانسداد من قبح ترجيح المرجوح على الراجح
لولا ان العمل بغير الظن من الشك والوهم وقبح التكليف بما لا يطاق لولا ان
الواجب هو العمل بالعلم مع الانسداد فخواص القبح ونحوه على ما عرفته
انما هو فعل الشارع لا فعل المكلفين وموضوع قاعدة الملازمة انما هو
افعال المكلفين لا فعل الشارع لان افعال الشارع غير قابلة للحكم
الشرعي حتى يتطرق اليه الملازمة وان اريد اجراء الثمرة في نفس
النتيجة وهي حجية الظن فالحكم بحجيته كما بينه في الاستدلالات
والبرهانيات اذ ليستدل بالمقدمات الاربعة على مطلبه واتفق نفي
امر من حجية الظن شرعا واتفق فيخرج عن موضوع قاعدة الملازمة
لان موضوعها الحسن والقبح ولا حسن ولا قبح في البين يستدل بها على
الحكم الشرعي ~~حجية الظن~~ بقاعدة الملازمة لمقدمات دليل الانسداد
[illegible] برهان عقلي على الحكم الشرعي وهو حجية الظن وموضوع قاعدة الملازمة
هو الوجدانيات من الحسن والقبح العقليين لا البرهانيات من المقدمات
المستدل بها على ثبوت الحكم الشرعي واتفق في نتيجة حجية الظن في القسم
الثاني من الاحكام العقلية وهو العقلي الغير المستقل بالبرهانيات
والاستلزامات لا المستقلات من العقل وهو خارج عن محل النزاع ايضا
لان النزاع انما هو في القسم الاول من الاحكام العقلية وهو الوجدانيات
والمستقلات اذ حجية العقل في البرهانيات والاستلزامات اتفاقية
ولا خلاف فيها الا من شرذمة قليلة من الاخبارية اما مطلقا او في
الجملة كما حقق في مسألة حجية القطع فان شئت فالحكم الشرعي بحجية
الانسداد كما ستعرفه من سائر القواعد العقلية البرهانية كالدور
والتسلسل ونحوهما مما يستدل بها في خلال المسائل الشرعية كما استدل
العلامة بالدور في بعض الموارد وغيره من المحققين ببعض قواعد
عقلية اخرى في بعض الموارد خارج عن محل النزاع وكيف كان فلا ربط
له ولا مساس من الاصلية لاثبات بقاعدة الملازمة مضافا الى انه
بعد التسليم بحجية الظن شرعا لا حاجة الى قاعدة الملازمة لان الثابت
بالعقل كشفا اولا وبالذات هو الحكم الشرعي بلا واسطة الحسن والقبح
فلا حاجة بل لا معنى لجعله للملازمة لاثبات الحكم الشرعي لعدم معقولية
الملازمة حينئذ وانما الحاجة اليها انما يكون فيما اذا كان الحكم العقلي
اولا وبالذات شيئا آخر سوى الحكم الشرعي من الحسن والقبح حتى
يستدل بها على الحكم الشرعي بالملازمة واما في البرهانيات والاستلزامات التي
يدرك فيها العقل اولا وبالذات الحكم الشرعي الواقعي بالاصالة فلا يتحقق
موضوع للملازمة اصلا حتى يقع الحاجة اليها وان اريد اثبات حجية
الظن بقاعدة دفع الضرر المظنون فهذا الكلام انه خارج عن مسألة
الملازمة لان وجوب دفع الضرر وجوب ارشادي محض اذا كان الضرر

ضررا اخرويا كما في المقام وليس قابلا لوجوب شرعي لان الضرر الاخروي انما هو
ما ينتهي اليه الامر في الاخرة فاذا كان كذلك فالثابت في موضوعه ليس
الا الحكم الشرعي المحقق لذلك الضرر في نفس الامر وليس الثابت له
وراء ذلك الحكم الشرعي المحقق النفس الامري حكما شرعيا اخر حتى يكون
وجوب دفعه شرعيا مولويا بل وجوب دفعه عقلا ارشادي صرف مقطوعا
كان الضرر او مظنونا او محتملا نعم لو كان الضرر ضررا دنيويا فالحكم العقلي
بوجوب دفعه قابل للحكم الشرعي بقاعدة الملازمة مقطوعه ومظنونه ومشكوكه
ولكن الضرر المظنون في المقام هو الضرر الاخروي لا الدنيوي مضافا الى النصوص
[illegible] كتابا وسنة واردة في الضرر الدنيوي وهي كافية في اثبات الحكم الشرعي
فلا فائدة [illegible] للملازمة فصار حاصل مقالة الشيخ الاستاد [illegible] بطلان
ثمرة حجية الظن بقاعدة الملازمة في المقدمات والنتيجة حكومة
وكشفا بواسطة ان العمل بالظن غير قابل للحكم الشرعي هذا ملخص ما افاده
قدس سره ولكن قد يقال انتصارا للمحقق القمي ره ان العمل بالظن
قابل للحكم الشرعي [illegible] بناء على تقرير الحكومة وذلك بناء على ما هو المشهور بل
المعروف [illegible] والتحقيق من كون حكم العقل بالعمل بالظن تعليقيا لا تنجيزيا
والايراد المذكور انما يتجه عليه لو كان حكم العقل به تنجيزيا بان يكون　　بالعمل به
الظن غير قابل للمنع والنهي كما اختاره بعض لان حاله في حال العلم
فكما ان وجوب اتباع العلم عقلي ارشادي غير قابل للحكم الشرعي فكذلك
الظن ايضا في حال الانسداد لان المفروض عدم جواز النهي عن الظن
العمل بالظن بواسطة تنجيز حكم العقل بالعمل به فاذا لم يكن قابلا للتصرف
فيه منعا وتقبلا لم يكن قابلا للجعل ايضا اثباتا لا ايجابا ولا ترخيصا
ولا امضاء ضرورة ان الامضاء انما يتحقق اذا كان قابلا للردع والمنع
فاذا لا منع فلا جعل ولا امضاء فلا جرم يصير وجوب اتباع الظن
عقليا [illegible] محضا من باب الالجاء والاضطرار بحيث لا يكاد
تعقل التصرف والجعل فيه على وجه الاختيار فليس في البين من
قبل الشارع الا السكوت المحض بحيث لا يسعه المنع والانكار من اصله
ان مجرده ليس حكما شرعيا اذ الحكم الجعلي تأسيسا او امضاء انما يتحقق
اذا كان هناك جعل وتصرف على وجه الاختيار بان امكن كل من الاثبات
والنفي عقلا فاذا لم يمكن النفي لا يتصف السكوت بالجعل ولولا ان
امضاء واما لو كان حكم العقل بحجية الظن تعليقيا كان بعض الظنون　　على عدم منع الشارع
في [illegible] كما هو التحقيق نظرا الى انه لا يلزم من نهي الشارع عن العمل
بالظن مع الحكم بحجيته تناقض كما يلزم من النهي عن العمل بالعلم حيث لا
ينكشف به الواقع تماما لامكان ان يكون الواقع معه مجهولا فلا يلزم　　بالظن
من منع الشارع تناقض وانما يلزم منه مخالفته لحكم العقل ولا بأس به
لقابليته لذلك باحد الوجوه المقررة لتوجيه خروج القياس فيصير
الظن الواجب الاتباع عقلا هو الظن الغير المنهي لا مطلق الظن فيندفع

الايراد المذكور لانه اذا صار الظن قابلا للمنع لا الظن القياسي كما هو المفروض فيصير
قابلا للجعل وان مضاء ويكون الظن الذي حكم العقل بوجوب العمل به متعلقا
للامضاء ان ردع وتقريره الا اذا منع عنه بالخصوص فيخرج عن موضوع حكم
العقل فما لم يمنع الشارع عنه يكون العمل به مرضيا وممضا عند الشارع وهذا
معنى الحجية الشرعية لان الحكم الشرعي اعم من التأسيسيات والامضائيات فاذا
كان الظن قابلا للمنع فكان قابلا للامضاء ايضا وتعلق الامضاء من عدم منعه
واتفق بقاعدة الملازمة فتظهر الثمرة في لا محالة وكون حكم العقل هو ما يعمل به
من باب الاطاعة لا يمنع من قابليته للحكم الشرعي لان الغير القابل له هو اصل
الاطاعة واما كيفيتها فقابلة للتصرف من الشارع منعا او امضاء وعدم
الاطاعة العلمية بواسطة انكشاف الواقع بها تمام الانكشاف
غير قابلة للحكم الشرعي للزوم التسلسل وعدم كون العلم قابلا للمنع
للزوم التناقض فليس قابلا للجعل ايضا بل يكون بنفسه متجعلا واما
الاطاعة الظنية في العلمية الاجمالية كالاحتياط الاتمام
والاطاعة الاحتمالية كموارد الشبهات البدوية فقابلة للحكم الشرعي
فلا ضير في جريان قاعدة الملازمة لاثباته فان قلت بناء على ان حكم العقل
بوجوب العمل بالظن تعليقي قابل للمنع الشرعي اذا اجرينا قاعدة الملازمة
واثبتنا حكم الشارع بحجية الظن من باب الامضاء فهل يخرج وجوب العمل به عن
كونه حكما ارشاديا ويتحقق له موضوعية ونفسية في عرض الواقعيات فيكون
العمل بالظن بنفسه واجبا ومطلوبا شرعا على وجه الاستقلال اولا بل يكون
مع ذلك ارشاديا محضا لا يطلب منه سوى الوصول الى الواقع ولا يترتب على
نفسه شيء سوى ما يترتب على الواقع والاول باطل بداهة انه ليس له ملاك نفسي
سوى ما هو عليه من الجهة الارشادية الناشئة من كاشفيته وطريقيته الى الحقيقة
فكيف يكون العمل به واجبا شرعيا من دون ملاك موجب له والثاني هو المطلوب
من كونه حكما ارشاديا محضا لا شرعيا مولويا قلت اما اولا فلان وجود جهة الارشاد
فيه لا يمنع من وجود جهة اخرى موجبة للنفسية والمولوية غاية الامر انه يحصل له
جهتان الجهة الارشادية والجهة النفسية وهذا يكفي في ثبوت المرام لان
الغرض اثبات قابليته للحكم الشرعي المولوي وعدم كونه كالعلم وهذا لا ينافي وجود جهة
اخرى فيه موجبة للارشادية واما ثانيا فلان الغرض بيان قابليته للحكم الشرعي
على وجه التصرف حاله حال الادلة حال الظنون الى صحة معنى انه كما يكون الظن
الخاص حجة شرعية مجعولة من قبل الشارع فكذلك الظن المطلق حال الانسداد
حجة شرعية مجعولة غاية الامر ان الاول على وجه التأسيس والثاني على
وجه الامضاء وهذا المعنى لا يستلزم ان يكون العمل بالظن موضوعية ونفسية
بحيث يكون الفعل مطلوبا مستقلا في عرض الواقع كيف والظن الخاص ليس كذلك
بناء على التحقيق من كون حجيته على وجه الطريقية المحضة من دون ان يكون له
بنفسه موضوعية ولا بدلية عن الواقع بل يكون مع التخلف عن الواقع مجرد عذر الا
معذورية صرفة ومع ذلك لا يخرج عن كونه حجة شرعية والوجوب العمل به عن كونه
حكما شرعيا مجعولا من الشارع ولا ندعي ان ثبت للظن حال الانسداد ايضا الا هذا

الا ان هذا المعنى لا ازيد فكونه حكما شرعيا من باب الامضاء لا ينافي كونه طريقا محضا لا
موضوعية له بحيث لا يترتب عليه شيء سوى ما يترتب على الواقع كما ان كون العمل بالظن
الخاص حكما شرعيا من باب التأسيس لا ينافي ذلك ولا يستلزم ثبوت الموضوعية
والبدلية له كيف وهو خلاف المشهور والتحقيق فكون العمل بالظن حكما شرعيا وكونه
بنفسه مطلوبا مستقلا لشيء اخر لا ربط بينهما فلو كان المراد بكونه ارشاديا هذا المعنى
اي عدم كونه مطلوبا مستقلا فمسلم الا انه لا ينافي كونه حكما شرعيا ولو كان المراد عدم
ثبوت الحكم الشرعي وعدم قابليته له فممنوع والحاصل ان الارشادية على الوجه المذكور
لا ينافي الشرعية والمولوية المقصودة في المقام من الثبات والحكم الى الشارع
بوجه من الوجوه كما في الظن الخاص من غير فرق فان الارشادية بهذا المعنى اي عدم
كونه مطلوبا مستقلا هو لازم لكل ما جعله طريقا وحجة الى الواقع وجعله كالعلم
في الطريقية فان لازم الطريقية هو المعنى المذكور والا لم يكن طريقا بل كان موضوعا
فحاله من هذه الجهة حال العلم الا انه حجة متجعلة والظن حجة مجعولة اما ابتداء
كالظن الخاص او امضاء كالظن المطلق بناء على تعليقية حكم العقل بهذا فان
قلت انه بناء على كون حكم العقل تعليقيا يخرج عن موضوع قاعدة الملازمة بالمرة
وذلك لان مورد الملازمة هو الحكم العقلي الفعلي لا التعليقي بداهة انها
من ان الحكم العقلي في المستقلات علة تامة للحكم الشرعي وليس قابلا لذلك الا انه والتعليقي
بل هو دائما فعلي تنجيزي والتعليقي يرجع في الحقيقة الى عدم الحكم فلا تجري الملازمة
من هذه الجهة قلت التعليق انما هو بالنسبة الى نفس الظن واما الظن الذي
لم يمنع عنه الشارع واقعا فحكم العقل بالنسبة اليه حكم فعلي لحصول المعلق عليه
من عدم المنع عنه واقعا واما المشكوك فان علم كونه مما لم يمنع عنه واقعا فلو انه
حجة فعلا من دون تعليق وان شك في النهي فبعد احراز قيد الموضوع من عدم
النهي بالاصل او بناء العقلاء فيصير الحكم بالاضافة اليه ايضا فعليا وكيف
كان فيجري فيه الملازمة فان قلت انه اذا احرز عدم المنع الذي هو قيد لموضوع
قاعدة حكم العقل فلا حاجة الى الملازمة لانه انما يحتاج اليها في اثبات الامضاء و
عدم الردع حتى يصير حجة شرعية فاذا احرز عدم النهي او لا قبل الحكم فقد احرز
الامضاء وعدم الردع قلنا بالملازمة اولا وبعبارة اخرى عدم المنع لا
يكون جزءا للموضوع في الحكم العقلي فلا بد من تقدمه عليه ضرورة تقدم الموضوع
على الحكم وتوقفه عليه وقاعدة الملازمة متاخرة عن الحكم العقلي فالمحتاج
اليه بقاعدة الملازمة ههنا هو عدم النهي متقدم على قاعدة الملازمة ثابت
بدونها فلا يتوقف عليها فكيف يصير من ثمرات القول بالملازمة وعدمها
مع ثبوته على كل حال قلت مجرد عدم المنع لا يستلزم الامضاء بحيث يصير حجة
شرعية لامكان السكوت من قبله منعا وامضاء او احالة الامر الى حكم العقل
فلا جرم يحتاج الى الملازمة لاثبات الجهة الشرعية وايجاب العمل بالظن
او الترخيص بحيث يستند الجعل والحجية الى الشارع فيكون حال الظن في حال
الانسداد في كونه حجة من قبل الشارع وبمجرد عدم المنع الذي هو موضوع حكم
العقل لا يستلزم هذا المعنى كما لا يخفى فان قلت جعل حجية الظن ثمرة للملازمة
باطل بل هو حجة مطلقا ولو قلنا ببطلان الملازمة لانه انما يظهر الثمرة بين

في الموضوع لو قلنا بحكم فيه العقل

القوليين فيما يمكن للشارع ان يحكم على حكم العقل الذي حكم فيه العقل لو قلنا في الموضوع
بطلان الملازمة ولذا يكون المرجع والمرجح في موارد التعيين والتخيير العقليين
عند منكر الملازمة اصالة البراءة فان وجود الحكم العقلي وعدمه سيان
وهذا غير معقول حال الانسداد بعد تمامية المقدمات وحكم العقل بوجوب
العمل بالظن اذ لا معنى حينئذ للبراءة كيف وبطلانه من مقدماته
دليل الانسداد وحكم العقل فالمنكر للملازمة ايضا يقول بوجوب العمل
بالظن الذي لم يمنع عنه الشارع فلا يصح جعله من ثمرات الملازمة حل لا مناص
عن العمل بالظن قال الانسداديون باستقلال العقل به وتمامية المقدمات
سواء قلنا بالملازمة او لا قلت نعم العمل بالظن مما لا بد منه عقلا بعد
تمامية دليل الانسداد وتمامية المقدمات مطلقا ما لم يثبت منع من الشارع بالخصوص
بناء على ما في بليته للمنع كما هو الموضوعي ولا يعاملها يبتني على القول بالملازمة
الا انه مترتب على القول بالملازمة بما لا يترتب على الكاري من الثمرات
العلمية اذ لو ثبت الملازمة كان الظن حجة شرعية فيقتضي حجة على
تخصيص العمومات وتقييد المطلقات اذ الكاشف عن حجيتها بجد فيها
لو انكرنا الملازمة اذ ليس وجوب العمل به الا من باب حرف الاحتياط من غير
صلاحية للتخصيص والتقييد لعدم كونه حجة شرعية ومناط حكم العقل ليس الا وجود
الاطاعة الظنية من باب الاحتياط وجعله دار الواقع رجاء لمجرد الشراكة
القولين في وجوب العمل به لا يرفع الثمرة لاختلاف الملاك والفرق بين بناء على
الاول يترتب على المظنون ما يترتب على الحكم الواقعي من التمكن من قصد القربة
التفصيلية فيكون الظن حجة في اثبات الواقعيات فيتبع موضوع التشريع
كما هو حال الظنون الخاصة بخلافه على الثاني اذ لا يصلح حجة في تعيين الواقع
لا اقراما ولا عملا وان وجب العمل به رجاء لادراك الواقع كما في موارد العلم
الاجمالي اذ الم يكن هناك دليل وحجة على الواقع المعلوم بالاجمال فلا بد من
ان قصد القربة التفصيلية والتعيين تشريع محرم فلا ينفع الا الاحتياط
وايضا يظهر الثمرة بين القولين في الاجزاء وسقوط القضاء والاعادة
وعدمه لو انكشف الخلاف اذ على الملازمة يكون الامر ظاهريا شرعيا فيمكن
فيه القول بالاجزاء كما قيل بالنسبة الى الظنون الخاصة واما بناء على عدمها
فالامر ظاهر عقلي محض كما في القطع والقول بالاجزاء فيه في غاية
الضعف والسقوط بل لعله غير معقول وان ذهب اليه بعض من لا خبرة له
لان الاجزاء فرع البدلية والموضوعية وهي غير معقول في الامر الظاهري العقلي
العقلي وانما يتوهم في الامر الشرعي فتامل جيدا وكيف كان فالثمرة بين الجهة
الشرعية اللازمة على القول بالملازمة ومجرد وجوب العمل العقلي اللازم
للقول بعدمها كثيرة فرضية على من تدبر الامر الثاني في ان كيفية
الحسن والقبح ما ذا هل هما ذاتيان او بالوجوه والاعتبار وهذا هو المقام
الثاني مما التقى على اهل مسئلة الحسن والقبح الذي جعلنا ذكره سابقا
ومقتضى الترتيب الطبيعي وان كان تقديمه على مسئلة الملازمة لانه من
فروع الحسن والقبح المقدم على الملازمة ولا ربط له بالملازمة والنزاع
فيه يجري على كلا القولين في الملازمة الا انا قدمنا الملازمة على خلاف

وجهان الاجزاء بناء على الاول الملازمة الى الركب
الخ ولو قلنا به في الامر الظاهري العقلي لانه انما يتوهم فيما لو جعل الشارع حجة الاجزاء
بالخصوص لا دلالة الانسداد على انه لو كانت حجة بدليل الانسداد ايضا
ينبغي توهم الاجزاء بعدم وجوب شيء من ملك الادلة فسوا قلنا بالملازمة
او لا وقد حقق تفصيل في باب الاجزاء فلا
بل قد ذكرنا انه لا يجري ادلة الاجزاء الانسداد او ... على الكشف الخ والله
... فتدبر فيرجع الى تلك المسئلة ثم

خلاف الترتيب لكون المقصود بالاصالة للاصولي في الاستنباط الاحكام الشرعية انما هي
مسئلة الملازمة واما كيفية الحسن والقبح في انهما ذاتيان او بالوجوه والاعتبار
فليس فيها مزيد ثمرة مهمة وان ذكر له ايضا ثمرات كثيرة سيأتي بعضها ان شاء الله
وكيف كان فلنرجع الى ما اهملنا ذكره من مسئلة الحسن والقبح فنقول انهم
بعد ما اتفقوا على ثبوت الحسن والقبح فان للاشاعرة اختلفوا في كيفية
ثبوتهما على اقوال خمسة او ستة او سبعة احدها انهما ذاتيان للافعال حكي
القول به عن قدماء المعتزلة ثانيها انهما ثابتان لها لصفات لازمة وعزي
القول به الى جماعة من متأخري المعتزلة ثالثها التفصيل بين الحسن والقبح
فالاول يكفي فيه نفي الذات دون الثاني فحكي القول به عن ابي الحسين
رابعها انهما ثابتان بالوجوه والاعتبارات صرح به السيد الجواد ونسب الى المحقق
العلوي رايضا خامسها انه لا يتعين لشيء من الامور المذكورة بل قد يكون ذاتيا
وقد يكون بالوجوه والاعتبارات اختاره في الفصول وقواه السيد الاستاد الآتيه
قدس سره ايضا بل الظاهر انه المشهور بين المتأخرين وقد ينظر من الى جمع الاقوال
ستة حيث جعل القول بالوجوه والاعتبار مقابلا للقول بغير الصفة المقابل
للقول بالصفات اللازمة فقال فمنهم من قال انهما بالصفة ومنهم من قال بغير
صفة ومنهم من قال بالوجوه والاعتبار الى اخر ما ذكره فعلى هذا يصير الاقوال
ستة الا ان في كلامه مؤاخذة لانه جعل قسم الشيء قسيما له اذ الوجوه والاعتبار
ليس مقابلا للقول بغير صفة بل قسم منه فلا يبقى في البين قول اخر سوى الوجوه
والاعتبار يسمى بغير صفة كي يجعل قسيما له وزاد في الفصول ايضا قولا اخر وجعل
عدة التوقف من الاقوال ولكن فيه انه ليس قولا في المسئلة لانه في المقام
ليس الاعبارة من محض نفي الجهل والتردد الذي لا يكون قولا ورأيا
في شيء فالاقوال اذن منحصرة في الخمسة المذكورة والاقوى هو القول
الرابع وانهما بالوجوه والاعتبار مطلقا وفاقا لمن عرف ومن العجب ما نقل عن
الاستاد الاتية قدس سره في بعض التقريرات من دعوى من لفته هذا القول للاجماع
وانه لم يقل به احد من الاصحاب مع ما عرفت من كونه مختار الفاضل والمحقق المذكورين
وكفى بهما في هذا او نظير المضاف الى اف من لفته الاجماع في مثل المسئلة مما لا
يخفى لانه عقلي فالمتبع فيه الدليل والوجدان فلا يبقى شرعي الانفراد
اذا اسمعنا البرهان وكيف كان فالمختار هو القول بالوجوه والاعتبار لبطلان
القول بالذات مطلقا والقول المنسوب الى مشهور المتأخرين من اختلافهما بحسب
الموارد وكونهما ذاتيا في بعض الموارد وبالوجوه والاعتبار في الاخر فان عمدة
مستندهم في ذلك هو ملاحظة ان من الافعال ما يكون حسنه او قبحه ذاتيا
لا يتخلف عنه بالبداهة ومنها ما يكون بالوجوه والاعتبار فقد
فيتخلف عنه بعروض الطوارئ الملاحظة له فالاول كحسن الايمان وقبح الكفر و
زاد في الفصول حسن التخلق بالاخلاق الجليلة وقبح التخلق بالاخلاق الرذيلة و
الثاني كحسن الضرب تارة للتأديب وقبحه اخرى للظلم وحيث ان المسئلة وجدانية
ورأينا هذا الاختلاف بالوجدان فلا مناص من الذهاب اليه فعمدة دليلهم هو بعض
الامثلة الموهم بظاهره كون حسنه وقبحه ذاتيا وهذا القول باطل اذ
لم نقف على الحسن والقبح الذاتيين مثالا سوى ما ذكروه من الامثلة كحسن الايمان
ونحوه وليس له مثال اخر وان لم يذكروه وبعد بطلان تلك الامثلة يتعين القول

بالوجوه والاعتبارات مطلقا لما ذكرنا من ان الحاكم في الباب هو الوجدان فاذا رأينا انه لا مورد
الا ويختلف حسنه وقبحه بالوجوه والاعتبارات ولم نعرف للحسن والقبح الذاتي
مورد ومثله لو اردنا المورد ~~المثلة~~ المثلة منها الا ان في بعض
الافعال لتعين القول بالاعتراف فان مثل اعتراف الحق والانصاف من
العصبية والاعتساف فنقول لو كان المراد من الذاتي ما يقتضي كذلك
اذ من الافعال ما هو مقتضي للحسن او القبح بالذات مع قطع النظر عن الا
عتبارات بحيث لو خلي وطبعه كان مقتضيا لحسنه او قبحه لو لا المانع من الاقتضاء من العناوين
والجهات الاخر كالكذب النافع والصدق الضار مثلا ومنها ما لا اقتضاء فيه
اصلا لا في حسنه ولا في قبحه كالجهات الطارية والاعتبارات اللاحقة الخارجة
عن ذواتها كحركة اليد والقيام والقعود مثلا فربما يصير حسنا للتعظيم مثلا
وقد يصير قبيحا ~~للاهانة~~ للاهانة او سخرية ونحو ذلك ولو كان المراد بالذاتي
العلة التامة بحيث لا يتغير حسنه وقبحه اصلا ولا ينفك عنه ابدا فلا نسلم ذلك
اذ ليس لنا من الافعال ما كان كذلك وان مثلة المذكورة كالشهادة ايضا
مع الاعتراف بان الايمان والكفر فلو كان المراد بهما الايمان والكفر القلبيين
فهما ليسا من مقولة الافعال بل من جملة الاوصاف والاحوال لان الايمان
القلبي عبارة عن الاعتقاد الذي هو من مقولة العلم وهو من الصفات
القلبية كسائر الاوصاف الباطنية ومن المقرر ان موضوع الحسن والقبح
لابد ان يكون فعلا من الافعال الى رجعته لا وصفا من الاوصاف
فالصفات لا تتصف بالحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح والذم الذي هو
محل النزاع وانما تتصف بهما بمعنى اخر غير محل النزاع كصفة الكمال
والنقص كما ذكروا من ان العلم صفة كمال والجهل صفة نقص فحيث ان
الايمان القلبي من مقولة الصفات لا الافعال فلا يتصف بالحسن و
المتصف بصفة الكمال ودعوى انه وان كان من الصفات الا انه لما كان
اختياريا بواسطة اختيارية المبادي ومقدماته والمقدور بالواسطة مقدور
فيتصف بالحسن ولو كان خارجا عن مقولة الافعال مع توجه ان
اتصاف الصفات الباطنية بالحسن والقبح ليس بمجرد كونها اختيارية كي
يدفعه ذلك بل الشرط كون معروضها من مقولة الافعال شرطا مستقلا
سوى اشتراط القدرة والاختيار لما اتفقوا عليه من انحصار موضوعهما
بالافعال فمجرد الاختيارية والمقدورية لا يجدي في الاتصاف بهما
ما لم يكن الموصوف فعلا من الافعال المكلف ومع خلو كان الاتصاف نفي المراد
الايمان القلبي بالحسن لكونه اختياريا ففيه انه يشترط كون الموصوف به فعلا بالاتفاق
وقد عرفت انه من الصفات ولو كان المراد اتصافه بمقدماته المقدورة الاختيارية
بالحسن ففيه ان مقدمات الحسن ليست حسنة بالاتفاق فضلا عن مقدمات غير الحسن
نعم التكليف بما كان من هذا القبيل من الاوصاف يرجع الى التكليف بمقدماته
الاختيارية لانه الا حيث ان متعلق التكليف لابد ان يكون فعلا فلو
تعلق ظاهرا بنفس الصفة القلبية فلابد من ارجاعه الى مقدماته وايجاده
الاختيارية اما الحسن والقبح فلا وليس ذلك مستلزما للتفكيك بين العقل والشرع كما
لا يخفى على من لاحظ ~~[illegible]~~ تحقيقنا لمسألة الملازمة واطلع عليها على وجه البصيرة
نعم لو قلنا بان الايمان القلبي ليس مجرد العلم والاعتقاد الذي هو من الصفات
القلبية بل فعل قلبي وراء العلم والاعتقاد بان نعقله للنفس والقلب فعلا
وجعلنا الايمان عبارة عن فعل القلب تبع القول يكون حسنه ذاتيا لكنه خلاف

ما هو التحقيق الذي عليه اهله اذ لم نجد الى الآن للقلب فعلا وراء ما ذكر الا في جهة
القائمة بالجوارح سوى التصورات والتخيلات وما ذكره المحقق في مبحث النية من ان الفعل
القلب يفعل بالقلب بحول على القول بالاخطار وفليس الايمان الا عبارة عن
العلم والاعتقاد واما التديين والالتزام واشتال هذه التعبيرات فلابد ان يرجع اما
الى كمال الاعتقاد او الى ترتيب الآثار والبناء والعزم عليه ولا نتصور سوى تلك
الامور شيئا في القلب يسمى فعلا قلبيا ومما ذكرنا ظهر الكلام في الكفر ايضا واما
الكفر الجحودي فهو عبارة عن الانكار الظاهري والجحود الصوري لا الجحود القلبي و
الباطني اذ ليس بعد العلم والايمان القلبي شيء اخر في القلب يسمى بالجحود القلبي
فينحصر الجحود بالانكار الصوري الظاهري وهذا هو المراد بالكفر الجحودي حيث انه يعتبر
في الايمان اقتران الايمان القلبي الذي عرفت انه عبارة عن الاعتقاد والاقرار
الصوري او عدم الجحد الظاهري حتى لو كان قلبه مطمئنا بالايمان لكن كان منكرا باللسان
كان معدودا من اهل الكفر والنيران والحاصل انا لا نتصور للقلب فعلا الا الفعل
لابد ان يكون قائما بالجوارح الى رجعته وما سواه من الامور القلبية راجع الى
الاوصاف الباطنية ولا ربط له بمقولة الافعال بالمرة وهذا واضح بعد المراجعة
الى الوجدان الحاكم في الباب ولو كان المراد بالايمان الايمان اللساني الذي عبارة
عن الشهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله فمن المعلوم ان حسنه
يختلف بالوجوه والاعتبارات كما هو واضح لا الى الالتباس وبنظير ذلك يلاحظ
قضية عمار وغيره ممن نقل في الاخبار واما مثال التحلي بالاخلاق
الجليلة والتجنب عن الاخلاق الرذيلة فيظهر حاله مما سبق اذ لوازم
نفس تلك الاخلاق فهي من قبيل الصفات والحالات التي لا يتصف بحسن
ولا قبح لا بالذات ولا بالوجوه والاعتبارات لما عرفت من ان موضوعهما
الافعال لا الصفات والاحوال فانها انما تتصف بصفة النقص والكمال
لا بالحسن والقبح المتنازع فيه فانهما مختصان بالافعال ولوازمه مقدماتها
من الرياضات والمجاهدات وغيرها من الاسباب الموصلة لتلك الصفات
ففيه مضافا الى ما عرفت من عدم كون مقدمة الحسن حسنا او قبيحا انها مما
يختلف بالوجوه والاعتبارات لا ربما يكون مقدماتها من النقص شرعا لا الحسن
على من لاحظ تلك المقامات وقد يمثل للذاتي الاوضح بشكر المنعم وفيه انه
ما عرفت من ان الشكر القلبي من الصفات واما الشكر القلبي ليس حسنا بالذات
بل يختلف بالاعتبارات وقد يمثل له بامثلة اخر منها قبح الظلم فانه قبيح
بالذات بحيث لا ينفك عنه الا اذا خرج عن كونه ظلما فاذا دام
الظلم ظلما يكون قبيحا لا محالة والا لم يكن ظلما بل كان عنوانا اخر كتعذيب الاموال
وهتك الاعراض وقتل النفوس كلها ظلم قبيح لكنه اذا طرأ عليها عنوان
القصاص او الحد ونحو ذلك مما يخرجها عن القبح خرجت عن كونها ظلما
بالمرة فالظلم والقبح متلازمان لا ينفكان ويمكن الجواب عن ذلك بان
المدار على ملاحظة المعنون بالظلم من العنوان الاولي لا نفس عنوان الظلم
فانه عنوان ثانوي طار على المعنون بالعنوان الاولي فهو من الوجوه والاعتبارات
اما العنوان الاولي المعنون به فتارة يكون قبيحا لكونه ظلما واخرى حسنا لكونه
عنوانا اخر سوى الظلم وهذا عين القول بالوجوه والاعتبارات ومنها الخيط قدم

بالمبال من حسن الاطاعة وقبح المعصية فان الحسن لا ينفك عن الاطاعة والقبح
لا يزول عن المعصية الا بالخروج الموضوع مثلا شرب الخمر قبيح لكونه معصية اما
اذا كان للتداوي والعلاج فيخرج من كونه معصية فهو وان كان هنا في تلك الحال
الا انه والطاعة لا معصية وكذا الكذب في المنجية لانه حسن لا قبيح
لكنه اطاعة في تلك الحال لا المعصية وفيه اولا انه لو لوحظ عنوان معصية المولى
والطاعة له في وجه التقية فالامر كذلك اما لو لوحظ عنوان الاطاعة والمعصية
فلا لانهما بانفسهما لا يكونان حسنا ولا قبيحا قد يكون الاطاعة حسنا اذا كانت
للمولى وقد يكون قبيحا اذا كانت للشيطان مثلا الضرب للتأديب و
للظلم وهذا لا يوجب للقول بالاعتبار لا منافيه وثانيا قد عرفت ان المناط
هو العنوان الاولي لا الثانوي لانه من الوجوه الطارية والاعتبارات
اللاحقة ليس من لوازم الافعال الخارجية ولا من الصفات فشرب الخمر
الذي هو العنوان الاولي قد يكون قبيحا لكونه معصية وقد يكون حسنا لكونه
اطاعة فلا اشكال الامر الثالث ثمرة مسئلة كيفية الحسن والقبح من الذاتي
او الوجوه والاعتبار فقبل التعرض لها ينبغي التعرض لشطر من الكلام في
بيان المراد بالذاتي وما يقابله من الصفات والوجوه والاعتبارات فنقول
ان المراد بالحسن الذاتي ان يكون الحسن مستندا الى ذات الفعل اما الى
جنسه او فصله او اليهما معا فلا يكون مستندا الى امر خارج عن الذات من
الصفات او الاعتبارات والمراد بالصفات اللازمة ما كان من قبيل الزوجية
بالنسبة الى الاربعة في قبال الصفات المفارقة الموجودة تارة والمفقودة
اخرى مثلا صفة المطابقة واللامطابقة صفتان لازمتان للصدق والكذب
واما صفة النفع والضرر فهما من الصفات المفارقة فالمراد ان الحسن
مستند الى صفة لازمة للفعل لا تنفك عنه لا مستند الى صفة فارقة عن
ذاته ولذا لا يكاد يظهر بينه وبين القول بالذاتي ثمرة عملية بل كان
مجرد فرق علمي والمراد بالوجوه والاعتبارات الامور الخارجية التي
هي من قبيل الصفات المفارقة قد يكون وقد لا يكون سواء كانت من
عناوين الافعال بحيث كانت متصادقة مع الفعل في الخارج كالموجودين
بوجود واحد كالتأديب والظلم بالنسبة الى الضرب مثلا ان كانتا من
او كانت من الامور الخارجية التي تعتبر قيودا او شروطا للافعال من
دون صدقها عليها والاتحاد معها في الخارج كملاحظة الضرب في حال
يعني الظلم او مجيئ عمرو وبكر او في مكان كذا او زمان كذا او نحو ذلك
وقد يفرق بين الوجوه والاعتبارات فيجعل ما كان من قبيل الاول
من الوجوه ويسمى ما كان من قبيل الثاني بالاعتبارات ولا بأس به ولا مشاحة
فيه وقد يقال ان المراد بالذاتي ان يكون الملحوظ في موضوع الحسن
هو الفعل بنفسه الى قيوده وعوارضه التي لها مدخل في الحسن والقبح
على وجه التقييد والتركيب فيكون الجهات الملحوظة جهات تقييدية
والمراد بالوجوه والاعتبار ان يكون الملحوظ في الحسن والقبح هو نفس الفعل
وذات المقيد لا المجموع المركب غاية الامر ان القيد والجهة واسطة
في ثبوته له فيكون الجهة تعليلية لا تقييدية فالقولان متفقان على انفكاك
الضرب تأديبا وظلما هنا وفي ان الاول يقول ان الحسن مستند الى الضرب

الضرب المقيد بكونه للتأديب فالحسن ذاتي بمعنى انه لا ينفك عنه لانه اذا كان للظلم خرج عن
كونه مقيدا بالقيد المذكور وصار موضوعا اخر فهما موضوعان مركبان متغايران من
حيث تغاير قيدهما احدهما حسن بالذات والاخر قبيح بالذات ولا يخرج فيه شيء منهما
عما هو عليه من الحكم الا اذا خرج من كونه ذلك الموضوع وصار موضوعا اخر والثاني
يدعي ان الحسن مستند الى نفس الضرب والتأديب علة لعروضه له فاذا كان للظلم
لم يخرج عن العنوان الاول المتصف بالحسن بل انما يتغير حكمه فصار نفس العنوان الحسن
قبيحا بتغير الجهة من دون ان يكون هناك موضوعان متغايران احدهما كان حسنا
والاخر قبيحا بالذات كما هو الحال على الاول وان شئت قلت ان معروض الحسن على
الاول هو المجموع المركب وعلى الثاني نفس المقيد والقيد خارج عن المعروض بل جهة
تعليلية وعليه فيخرج القول بالذاتي عما هو عليه من وضوح الفساد وظهور البطلان
ويرتفع عنه بعض ان لم يكن كل [illegible] بل قيل ان النزاع يعود لفظيا لاتفاقهما على
حسن الضرب للتأديب وقبحه للظلم كان الجهة تقييدية والمعروض هو المجموع
او تعليلية والمعروض ذات المقيد فنتيجة الاول ذاتيا والثاني بالوجوه والاعتبار
مجرد فرق صوري لا ثمرة له الا انه ليس الامر كما زعم اذ لا يخلو مع ذلك عن بعض
الثمرات العلمية لو فرضت للمسئلة ثمرة عملية كما في اجتماع الامر والنهي ونحوه لكن
الظاهر المنقول منهم عدم ارادة هذا المعنى حيث انهم ذكروا في مسئلة اجتماع الامر والنهي
في الواحد يجوز الاجتماع الجنسي كالامر بالسجود لله والنهي عنه للشمس والقمر خلافا لمن جعل الحسن
والقبح ذاتيا او بالصفات اللازمة فلا يجوز ذلك عندهم لان الذاتي لا يتخلف
فاذا كان ذات السجود حسنا فلا يعقل انفكاكه عنه بالاعتبارات والجهات فلا يجوز
ان يؤمر به تارة وينهى عنه اخرى فانه لو كان مرادهم بالذاتي المعنى الظاهر منه
لا الذاتي بمعنى ملاحظة الفعل مركبا مع الجهة وجعل الجهة تقييدية والا لكان
الاجتماع المذكور جائزا عندهم ايضا لا ممنوعا منه الا ان يكون ذلك اجتهادا منهم
ايرادا عليهم غفلة من عدم العثور على مرامهم لا منقولا من القائلين بالذاتي كما هو
الظاهر كيف ومن الواضح ان اختلاف حكم السجود لله وللصنم واضح لا ينبغي الاشكال و
الخلاف فيه حتى من القائلين بالحسن الذاتي لان وجوب الاول وحرمة الثاني بديهي
غير قابل للانكار لم يخالف فيه احد ولذلك قد اجيب عن هذا الايراد الوارد عليهم
انتصارا لهم بان السجود من حيث هو لا حسن ولا قبح فيه بل الحسن هو التعظيم لله والقبح
هو التعظيم للصنم وهما ذاتيان لا يتخلفان عنهما ابدا فصار الاجتماع في الواحد الجنسي
جائزا عندهم ايضا فليس اختلاف حكم السجود ايرادا عليهم ومنافيا لقولهم وكل
ذلك لعدم اتضاح المراد بالحسن الذاتي وعدم معرفة مراد القائلين به
بحيث ان ظاهره فيه يرى البطلان ويرد عليه الايرادات الكثيرة الواضحة
التي منها ما عرفت والحال ان القائلين به من المحققين فضلا اهل التدقيق
نعم والتوجيه والتأويل فمنهم من جعل النزاع لفظيا على الوجه الاول وان عرفت عدم
كونه لفظيا بناء عليه ايضا ومنهم من ارجعه الى الوجه الثاني بارجاع الحسن والقبح الى
العنوان لا المعنون ولا المجموع المركب منهما وهذا ايضا هو الفارق بين التوجيهين و
التأويلين وكلاهما حسن والثاني اقرب واوفق بكلماتهم اذا عرفت ذلك فنقول
انهم اتفقوا ظاهرا على انه لا ثمرة مهمة بين القول بالذاتي والصفة
اللازمة الا مجرد الفرق العلمي وكذلك واما بين القولين وبين الوجوه

والاعتبارات فقد ذكر له ثمرات نذكر عمدتها ونعرض عن جملتها وهي امور منها جواز اجتماع
الامر والنهي على القول بالذاتي وامتناعه على القول بالوجوه والاعتبار اذ على الاول
تكون ذات الصلوة حسنا وذات الغصب قبيحا فاذا اجتمعا في مصداق واحد
اثر كل منهما اثره لان الاجتماع المورد من غير فرق اذ الذاتي لا يتخلف عن الذات
ولا وجه للكسر والانكسار فهما موضوعان متغايران مجتمعان فكل منهما مقتضى لذاته ثبوتا
فيجتمع اثرهما لاجتماع الفعلين من دون مقتضى للتزاحم والتمانع والكسر والانكسار
وعلى الثاني فيقع الكسر والانكسار بين الوجوه والاعتبارات ويتبع الحكم الفعلي
للاقوى منها لو كان والا فيثبت فظهر ان مسئلة جواز الاجتماع وامتناعه مبنية على
القولين الاول على الاول والثاني على الثاني ولكن هذه الثمرة باطلة تمنع
الاستثناء بكلا شقيه فيمكن القول بالامتناع على الاول والجواز على
الثاني كما سيتضح انشاء الله ولا يخفى ان منكر هذه الثمرة اما ان يكون من المجوزين
او من المانعين فان كان من المانعين فعليه ابطال الثمرة بشقها الاول
اذ لا مهم له في ابطال الثاني لانه موافق لمرامه باعتراف من ذكر الثمرة و
ان كان من المجوزين فعليه ابطال الشق الثاني من الثمرة لا الاول لانه موافق
لمذهبه باعتراف ذاكر الثمرة فلا مهم له لتعرضه وحيث ان الشيخ قده والاستاذ
قدس سره كانا من المانعين تصديا لابطال الشق الاول ولم يتعرضا للثاني
فقال ما حاصله على ما نقل من بعض التقريرات انا نقول بالامتناع ولو كان
الحسن والقبح ذاتيين فلا يبتني القول بالجواز عليه وذلك لان الحسن والقبح
وان كانا ذاتيين للافعال الا ان الامر والنهي ليسا ذاتيين لها بعني لعين
القابل وحيث ان مادة الاجتماع لا تتحمل حكمين متضادين لاستلزامه اجتماع الضدين
والتضاد فنحكم بالامتناع فتبين ان القول بالذاتي مستلزم لاجتماع صفتي الحسن
والقبح في مادة الاجتماع وكونها حسنا وقبيحا معا الا انه مع ذلك لا يجوز اجتماع
الامر والنهي فيه لانه ليسه عيان ~~[illegible]~~ محلين متغايرين وتعدد
الجهة لا يقتضي تعدد متعلق الامر والنهي وان قضى بتعدد جهتي الحسن و
القبح فلا ملازمة بين اجتماع الحسن والقبح واجتماع الامر والنهي اذ لها خصوصية
موجبة للامتناع وفيه ذكرنا في مسئلة الاجتماع ما يؤيد ذلك حيث قلنا ان تعدد
الجهة كاف في رفع التناقض والتضاد بالنسبة الى الحسن والقبح والمصلحة والمفسدة
وليس الكلام فيه انما الكلام في خصوص الامر والنهي ومناط البحث فيه شيء اخر
سواء مسئلة الحسن والقبح والادلة القائمة على الامتناع لا يفرق بين الذاتي
والاعتبار بل مقتضاها الامتناع مطلقا الا ترى ان الاجتماع الامري باطل
بالاتفاق مع اجتماع صفتي الحسن والقبح فيه على القول بالذاتي والاجتماع الا
عند القائل بالامتناع لا لامر ح مناط الامتناع وليس ذلك خولا
بالتفكيك بين العقل والشرع وابطال الملازمة لان الملازمة انما يكون في
المورد القابل في مادة الاجتماع وان كانت حسنا وقبيحا معا الا انه لا يكون
قابلا لاجتماع الامر والنهي للزوم التناقض كما في الاجتماع الامري كما في الاطاعة فانها حسن عقلا
وليست بواجبة شرعا لعدم قابليتها للامر الشرعي المولوي للزوم التناقض التسلسل
وحيث انا جوزنا القول بالجواز فعلينا ابطال الشق الثاني من الثمرة فنقول
حيث ان الحسن والقبح بالوجوه والاعتبار الا ان مجرده لا يقتضي بالكسر والانكسار

والانكسار لانه فرع التضاد وعدم قابلية المحل للاجتماع وحيث ان الامر والنهي انما متعلق بنفس الجهات
لا بالخصوصيات وهي متعددة بالارادة فصار الاجتماع جائزا لا محالة لعدم لزوم تعلقهما بشيء واحد
بل تعلق كل منهما بموضوع مغاير للاخر واجتماعهما في المورد الخارجي لا بعد عدم كونه بالخصوص متعلقا
متعلقا للامر والنهي بوجه من الوجوه فلم يلزم اجتماع المتنافيين في موضوع واحد مجرد كونهما الحسن و
القبح بالاعتبار لا يقتضي بوقوع الكسر والانكسار في جهتي الامر والنهي بعد تعلقهما بنفس الجهتين و
كونهما شيئين متغايرين بل يؤثر كل منهما اثره لا اجتماع المورد من غير فرق فالجهات بالنسبة الى
الامر والنهي تقييدية لا تعليلية وان كانت تعليلية بالنسبة الى الحسن والقبح وقد يقال
بل قيل في ابطال هذه الثمرة ان مسئلة الاجتماع لا ربط لها بمسئلة الحسن والقبح حتى يجعل الجواز
والامتناع مبنيا على الذاتي والاعتبار ولعل ذلك من ثمرات الحسن والقبح بل له ولكن
الكيف والعلاف انها وقع بين الاشاعرة ايضا في الجواز والامتناع بل جلهم قالوا بالجواز
مع انهم منكرون للحسن والقبح رأسا فكيف يكون الجواز مبنيا على الذاتي والامتناع على
القول بالاعتبار والاوقع الخلاف من الاشاعرة فيعلم من ذلك ان مناط المسئلة
شيء اخر سوى الحسن والقبح يجري على القول بانكارهما ايضا وفيه ان المقصود ان كل
من قال بالذاتي قال بالجواز لا كل من قال بالجواز قال بالذاتي وكذا كل من قال بالوجوه
والاعتبار قال بالامتناع لا العكس والرضيه ان مسئلة الاجتماع ملاكين احدهما
الحسن والقبح والاخر التناقض وعدمه اي اجتماع خطاب افعل ولا تفعل في شيء واحد وكلا
الامرين ملاك للنزاع فالاول مختص بالعدلية القائلين بالحسن والقبح والثاني يجري على
القول الاشاعرة ايضا فخلاف الاشاعرة جوازا وامتناعا انما هو بملاحظة الملاك الثاني
من التناقض وعدمه لا الاول فلا يقال لا وجه لخلافهم مع انكارهم اصل موضوع
الحسن والقبح فجعل الجواز والامتناع من ثمرات المسئلة لا بأس به بالنسبة الى العدلية
بمعنى ان القائلين بالحسن والقبح من العدلية لهم ان يجعلوا مسئلة الاجتماع مبنية على
القولين في تلك المسئلة وان لم يكن اصل النزاع مبنيا على الحسن والقبح وهذا
القدر يكفي في ظهور الثمرة فالاولى في ابطال الثمرة ما ذكرنا فلا تغفل ومنها مسئلة
التخطئة والتصويب فلازم القول بالحسن الذاتي هو القول بالتخطئة وعدم اختلاف
الحكم بالعلم والجهل وقيام الامارات والاصول موضوعية كانت او حكمية عنه لتخلفها
عن الواقعيات فيصير الكل عنه التخلف احكاما عذرية ظاهرية من دون تغير الحكم الواقعي
وبقائه على ما هو عليه ولازم القول بالوجوه والاعتبار هو التصويب بناء على كون العلم و
الجهل ايضا من جملة الوجوه والاعتبارات التي لها دخل في الحسن والقبح وعدم اختصاصها
بغيرها كما ذكره بعض وح فيختلف الاحكام بواسطة العلم والجهل وقيام الامارة والاصل
بوجه من وجوه الاختلاف اما على وجه المحسنية او الانقلاب والتغيير وغيرها من وجوه
التصويب المقررة في محله وهذه الثمرة صحيحة في الجملة بناء على ما عرفت من كون المكلفين جعل في
ايضا من العلم والجهل والشك ونحوها من جملة الوجوه والاعتبارات المغيرة والمقتضي العدول
فيه ان التصويب ان كان في الموضوعات فيتصور على وجوه كلها معقول الا التي لا شيء
منها عقلا احدها ان يكون العلم بالموضوع محدثا للحكم فيكون للعلم والجهل مدخلا في اصل
الحكم الواقعي ثانيها ان يكون العلم بالخلاف مغيرا للحكم الواقعي موجبا لانقلابه ولو كان بعد ما كان لا محدثا له بعد ان لم يكن
كلها موجبة للانقلاب وتغير الحكم الواقعي عند تخلفها عن الواقعيات وثالثها ان يكون وكذا الكل الاصول والامارات الموضوعية
المصلحة في الامر بها او في سلوكها على وجه يتدارك بها مصلحة الواقع الفائتة عن المكلف كالبينة واليد والسوق والاستصحاب و
اصالة الحل واصالة الطهارة وقاعدة
الفراغ والشك بعد المحل واصالة الصحة

فالحكم بالحكم الواقعي باق بحاله من دون تغيير والادلة الظنية على خلاف الحكم الواقعي موجب للانقلاب
وتغيره بعنوان او غيرها ذلك من الوجوه المتصورة في الفرق بين الاحكام والموضوعات هو تطرق الاحتمال
بالنسبة الى الاول على الوجه الاول بخلاف الثاني وقد صار الى التصويب في الموضوعات جماعة من
المتأخرين من الاخباريين وغيرهم في خصوص الطهارة والنجاسة وغيرهما من الموضوعات تمسكا
بادلة كثيرة التي منها ان الاستناد الى عمل الائمة عليهم السلام بالامارات والاصول الموضوعية ولا وجه لتصحيح
عملهم الا على وجه التصويب وقد مضى تحقيق القول في وجوه التصويب وادلته في كل من الا
والموضوعات مفصلها ومعقولها مردودها ومقبولها في مبحث الاجزاء فيه وجا مفصلا
فراجع وتأمل ومنها مسئلة تعلق الاوامر بالطبايع او الافراد وقيل انه لو قلنا بان الحسن
والقبح ذاتيان فمتعلق الاحكام هي الطبايع لان الحكم لازم لطبيعة الموضوع لا يتخلف
عنه بالعوارض المشخصة والطوارئ اللاحقة ولو قلنا انهما بالوجوه والاعتبارات فيتعلق
الاوامر بالافراد اذ للعوارض والمشخصات الفردية مدخل في الاحكام فيختلف الحكم باختلافها
وفيه ان الوجوه والاعتبارات ايضا من قبيل المفاهيم والكليات ولا ربط لها بالافراد
والخصوصيات فان الوجوه عبارة عن عنوان الافعال والاعتبارات قيود عارضة
لها وملاحظتها واعتبارها في الافعال لا يجعلها افرادا او اشخاصا الا ترى ان الضرب بعنوان
التأديب كلي وبعنوان الظلم كلي اخر غايته الامر انه يضيق دائرة الكلي ويصير نوعا
او صنفا لا فردا او شخصا معينا خارجيا مضافا الى ان مسئلة تعلق الحكم بالافراد
لا ربط له باختلاف الحسن والقبح بالوجوه والاعتبارات لان الكلي اذا صار محكوما بحكم
فجميع افراده محكوم بذلك الحكم بناء على ذلك القول ولا يختلف حكم تلك الافراد باختلاف
الخصوصيات فلا فلمه ملاك او لا ربط له بمسئلة الحسن والقبح ومنها مسئلة النسخ فانه
على كون الحسن والقبح بالوجوه والاعتبار لا اشكال في جواز النسخ فيختلف الحكم باختلاف
الازمنة ~~لحصول~~ باختلاف ~~الوجوه والاعتبارات~~ والاعتبارات اما بناء على كونهما
ذاتيين فيمتنع النسخ لان الحكم لازم للموضوع لا يختلف باختلاف الازمنة ولذلك
استدلوا على القول بالوجوه والاعتبارات بوقوع النسخ في الاحكام ولا باس به لكنه
مبني على بعض الاحتمالات في القول بالذاتي ولا ياتي على جميع المعاني كما لا يخفى على من
له ادنى دربة هذا اخر ما اوردناه في مسئلة الملازمة والله ولي
التوفيق والهداية وقد وقع الفراغ عن هذه المسئلة والشروع في
مسئلة النهي في العبادات في الرابع عشر من محرم الحرام

١٣٤

في دلالة النهي على الفساد

مقدمة في دلالة النهي على فساد المنهي عنه وتحقيق الحال في هذه المسئلة يتوقف على
رسم امور الاول في تشخيص محل النزاع والخلاف بالنسبة الى اقسام
النهي من كونه اصليا وتبعيا ولفظيا ولبيا وغير ذلك مما سيأتي
ذكره وتوضيح المرام يبتني في ... على امور منها ان الخلاف والنزاع
فيما يعم الاصلي من النهي والتبعي او يختص بالاصلي والنهي التبعي
خارج عن محل الخلاف والذي يظهر من شيخنا العلامة قدس سره ومن
بعض تلامذته على حسب جملة التقريرات المنتسبة اليهم كون التبعي ايضا
داخلا في محل النزاع في دلالته على فساد المنهي عنه ولكن المستفاد
من كلام المحقق القمي والاستاد الشريف على ما حكي في الضوابط
خروجه عن محل النزاع والوجه المنسوب الى الفاضل القمي وجه
خروجه عن محل النزاع هو ان الحرمة التبعية المستفادة من
النهي التبعي كالوجوب التبعي خارجان عن حقيقة الوجوب
والتحريم وعن حقيقة الطلب لاحتياج الطلب الى الالتفات
ولا التفات في التبعي منها وتمامية هذا الوجه وبيان ان حقيقة
الطلب ... تفرق بين ما اذا التفت المتكلم الى ... بيان النهي
الاصلي او بيان التبعي ما ... بيانه في مقدمة الواجب
وغيره ... فلترجع اليه واما الوجه المنسوب الى صاحب
الضوابط فهو ان النهي عن الضد والنهي عنه تبعي يستفاد من الامر بالشيء
مع انه عنه القائلين باقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده غير موجب لفساد
الضد من عنه القائلين بدلالة النهي على الفساد فلو كان النهي التبعي داخلا
في محل النزاع لكان المناسب القول في مسئلة الامر بالشيء بفساد الضد
لو اتى به المكلف ثم انه في ذيل كلامه قد امر بالتأمل ولعل وجه التأمل انه
اشارة الى ان من قال بصحة الضد وعدم فساده انما يقول بان الامر بالشيء
لا يقتضي النهي عن الضد لا انه بعد القول بانه يقتضي النهي عن الضد يقول
بصحة الضد ولكن التحقيق في خروج النهي التبعي عن محل النزاع او دخوله فيه
مبني على ان النزاع في المسئلة يختص بالنهي اللفظي بان يكون النزاع في خصوص دلالة
لفظ النهي وصيغته على الفساد من جهة الظهور اللفظي عن اللفظ او عدم دلالته
عليه من جهة منع الظهور او النزاع فيما يعم النهي اللبي بان يكون النزاع
فيها من حيث اللب ومفاد النهي وهو الحرمة فيقال اذا ثبت الحرمة
اللبية فهل ان مفاد النهي وهو الحرمة مناف للصحة وملازم للفساد
او غير مناف لها ولا يلزم منه الفساد وانما المنافي لها خصوص صيغة النهي و
يظهر من صاحب الفصول خروج اللبي عنه بل كلامه يكون كالاشعار على ملحية
خروجه عنه الا ان خروجه ودخوله لا بد ان يستفاد من عنوان المسئلة
او من ادلتها او من ثمراتها والمستفاد من عنوانها على ما يظهر من كلماتهم
هو خروجه عن محل النزاع واختصاص النزاع بالنهي اللفظي ... الا

فان قلنا بالاول فالنهي التبعي خارج عن محل النزاع جزما اذ النهي فيه ليس لفظيا وان قلنا بالثاني فهو داخل فيه لان مناط النهي ومفاده موجود فيه فلا بد من التحقيق في دخول النهي اللبي في محل النزاع او خروجه عنه ...

عنوانها هو ان النهي هل يدل على فساد المنهي عنه او لا و لا خفاء ان لفظ
النهي كلفظ يدل ظاهر في النهي اللفظي و غير شامل للنهي اللبي او الدلالة
و النهي صفتان للفظ دون المعنى و يؤيده ان النزاع في المسألة لا بد
ان يكون على نحو يشمل جميع الاقوال فيها و لا ريب ان من الاقوال فيها هو دلالة
النهي على الفساد في المعاملات الخ فلو كان النزاع يعم اللبي لزم القول
بان النهي اللبي في المعاملات ايضا يدل على الفساد و لم يقل به احد بل
لا معنى للتوهم للقول بان مفاد النهي فيها يدل على الفساد ضرورة
ان مفاده و هو الطلب و الحرمة غير مناف لترتب الآثار في المعاملات
كما سيأتي بيانه و لكن هذا الاشكال قد تعرض به بعض المحققين في حاشيته
المعالم في مقام الرد ذلك الاشكال لو تم لدل على ان النزاع في المسألة
يعم من حيث الكشف و مفاد النهي الخ و هو انه قال ان الظاهر ان
دلالة النهي على الفساد في خصوص العبادات او مطلقا على القول بالدلالة
ليس من جهة وضع لفظ النهي للفساد بل من جهة استلزام مدلول
النهي و مفاده للفساد او من جهة فهم الفساد من قرينة المقام كيف و
ليس معناه و مدلوله الوضعي لغة الا مطلق او خصوص التحريم و هذا معنى غير الفساد — و الطلب خ
بداهة ان معنى الحرمة و هو مرجوحية الفعل مع المنع من النقيض مغاير لمعنى ف — و عدم خ
الفعل و لو كان الفساد جزء من معنى النهي و مدلوله الوضعي لزم
التجوز في كثير من النواهي الشرعية التي لا يتصور فيها معنى الفساد لعدم دلالة
لفظ النهي عليه كالنهي عن الزنا و اللواط و اكل الميتة و شرب الخمر و نحوها مما
لا يتصور فيه دلالة النهي فيها الا على خصوص الحرمة او العقاب على الفعل دون
الفساد نعم قد يتوهم من كلام القائل بدلالة النهي على الفساد شرعا كالسيد قدس سره
ان النهي موضوع للفساد في الشرع الا انه مردود بانه اما ان يقال بنقل النهي
في الشرع عن معناه اللغوي و هو الطلب او الحرمة الى معنى الفساد اما مطلقا او — حتى في الزنا و امثاله خ
في خصوص الامور القابلة لتصوير معنى الفساد فيها او يقال بانضمام الفساد
في الشرع الى الطلب او التحريم فيكون النهي في الشرع منقولا من معناه اللغوي
الاولي الذي هو مجرد الطلب او طلب الترك او التحريم الى الطلب او التحريم
مع الفساد فيكون مدلوله الاولي جزء مدلوله الثانوي اما الاول
فهو واضح الفساد حيث لا يكون مجال لتوهم احد من الصبيان سيما الافرط منه في الفقه
لما هو المعهود من الاوضاع و اما الثاني فكذلك لما لزم التجوز في كثير من النواهي
الشرعية كالنهي عن الامور الغير القابلة للفساد مع عدم معهودية مثله
في الاوضاع اللفظية بناء على نقله الى التحريم مع الفساد فيلغى الاشكال انه
لو كان دلالة النهي على الفساد من جهة وضع لفظ النهي للفساد لزم التجوز
في كثير من النواهي الشرعية و هي لغة المعهود من الاوضاع بخلاف ما لو كان
دلالته عليه من جهة استلزام مفاد النهي للفساد او فهم المقام فانه لا يلزم — الفساد في خ
ذلك تجوز اطلاقا فالتالي يدل على ان دلالته على الفساد من الجهة الثانية
فيستفاد من هذا الاشكال ان النزاع في المسألة يعم من حيث الكشف و مفاد النهي ثم انه

٤٣

ثم انه ره اجاب عن الاشكال الوارد على السيد ره بانه اما ان يقال ان فهم
الفساد من النهي اما من جهة ملاحظة قرينة المقام في الاستعمالات الشرعية — شرعا خ
او من جهة الملازمة الشرعية بين الحرمة و الفساد على ما يستفاد من غلبة
استعمال الشارع النواهي الشرعية في مقام ارادة الفساد و فيظهر من ملاحظة — وارد في مقام ارادة خ
الغلبة ان النهي الوارد من الشارع محمول على الفساد اذا كان قابلا له
من دون ان يكون اللفظ مستعملا فيه وضعا بل يكون استفادة الفساد
من النهي من قبيل تعدد الدال و المدلول و يمكن ان يوجه ذلك بوجه آخر
و هو ان يكون استفادة الفساد من النهي شرعا من جهة قرينة عامة
على ما ورد في رواية نكاح العبد بدون اذن سيده اذا اجاز السيد جاز
النكاح معللا بان العبد لم يعص الله و انما عصى سيده فيدل على ان عصيان
الله موجب للفساد فهذه قرينة عامة على ان النواهي الشرعية موجبة للفساد — دون عصيان السيد خ
لكونه عصيان الله تعالى فقط و منها ان النزاع في المسألة لا يختص بالنهي
التحريمي فالنهي التنزيهي خارج عن محل النزاع او يعم النهي التنزيهي ايضا
فقيه قولان و الحق خروجه عن محل النزاع و ان النهي التنزيهي لا يدل على
الفساد قطعا و يظهر من بعض دخوله في محل النزاع نظرا الى ان كراهة
الفعل و رجحان الترك المستفاد من النهي الفعلي التنزيهي غير مجامع
للصحة و فيه انه غير شامل للمعاملات اذ لا خلاف و لا اشكال في ان
مطلوبية الترك و كراهة الفعل فيها غير مانع لصحة العقود و ترتب الآثار لما — غير مناف خ
دل النهي عن العقود تنزيها فان اوفوا بالعقود في دلالته على الصحة
و ترتب الآثار لا يقال فكما ان الكراهة غير منافية لمقتضى العقد و
ترتب الآثار فكذا الحرمة غير منافية له فما الذي يوجب الفرق بين
النهي التحريمي و التنزيهي في دلالة الاول على الفساد دون الثاني
لانا نقول و من القوسان الفرق و هو ان يقال ان التحريم السبب
العقد يدل على تحريم المسبب و هو الآثار و لازم تحريم الآثار فادلي
و هذا بخلاف الكراهة فان غاية ما يقال فيها دان كراهة السبب دال
على كراهة المسبب و لكن اين كراهة المسبب من الفساد فالحق ما ذكره
النراقي قدس سره من كون النواهي التنزيهية في المعاملات دليلا على
الصحة دون الفساد فما نسب الى الشيخ الاستاد قدس سره من
بعض التقريرات من انها داخلة في محل النزاع في غير محله او نظر
الى خصوص العبادات و لذا لما استدل القائلون بجواز اجتماع الامر
و النهي بوقوع النهي التنزيهي في العبادات كالنهي عن الصلوة
في الحمام فاجاب عنه المانعون باجوبة عديدة لم يقل احد بان
الكراهة غير منافية للصحة فاما النهي التنزيهي في العبادات
فهو مع بقائه على معناه من الكراهة مع قطع النظر عن التوجيهات

ومنها ان النزاع فيها ال يختص بصيغة النهي او يعم ما كان بلفظ التحريم كحرمت   مايوجد بهامش
الجزء ما ادى مؤداه من الجملة الخبرية كقوله الخمر حرام وقد ذهب الى الفصول
من ان النزاع مختص بصيغة النهي فلا يشمل ما لو كان بلفظ التحريم وفي
هذه النسبة على الاطلاق نظر اذ كلامه هكذا وقد يتخيل ان النزاع
في المقام لا يختص بصيغة النهي بل يجري فيها وفي ما يؤدي مؤداها كلفظ
التحريم في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم الآية وذكر الصيغة في العنوان
وارد على سبيل التمثيل وضعفه ظاهر لان المفهوم من اسناد التحريم
الى المذكورات تحريم وطيهن او الاستمتاع بهن وهو صريح في فساد
العقد عليهن لدلالته على نفي ترتب الاثار على عقدهن فلا يكون من
مسئلة الباب نعم لو استند التحريم الى العقد فقيل يحرم عقد كذا
وكذا كان من مسئلة الباب لكن دلالته على الفساد غير واضح ونبوه
النزاع المعروف الى اخر ظاهر انتهى فملخص كلامه ان الحرمة ان
كانت مستندة الى المسببات والاثار كما في قوله تعالى حرمت عليكم
امهاتكم فهو خارج عن محل النزاع المعروف لصراحته في الفساد
وان كانت مستندة الى نفس السبب اي العقد كما في المثال المذكور
فلا ظهور في دخوله في محل النزاع كما لا ظهور في خروجه عنه اقول
اما خروج الاول عن العنوان فواضح لان حرمة الاثار نص في
فساد السبب ولا نزاع فيه واما التامل في الدخول والخروج
الثاني عنه فوجهه انه يلحظ ان مناط المسئلة وهو استلزام معنى
الحرمة من حيث الطلب للفساد بعينه موجود في مادة النهي اي
وهو حرمة عقد كذا فهذا يقتضي دخوله في محل النزاع ولكن التعبير
بظاهر عنوان صيغة النهي يقتضي خروجه عنه والحاصل انه على
الظاهر لا وجه لما ذكره فيما لو استند التحريم الى السبب كالمثال
المذكور لان مناط دلالة صيغة النهي على الفساد من اي جهة
كان سواء كان من اللغة او الشرع او الاستلزام العرفي من باب
الغلبة او العقلي على ما مر كلها موجود فيهم في مادة النهي اي
الحرمة المستندة الى السبب فيكون داخلا في محل النزاع الا
انه يمكن ان يقال ان ظاهر عنوان المسئلة بلفظ النهي حيث
انه عنوان فيها ان النهي هل يدل على فساد المنهي عنه او لا
اطلاق لفظ النهي اما ان يكون منصرفا الى صيغة النهي
المعبرة بلفظ لا تفعل كما هو الحق او يكون موضوعا لصيغة
النهي كما قيل نظرا الى دعوى الاتفاق على ان لفظ النهي
كلفظ الامر حقيقة في القول المخصوص وهو صيغة لا تفعل
كما ان الامر في اصطلاحهم ~~في صيغة~~ كلفظ النهي حقيقة   حقيقة في صيغة افعل صح
في صيغة لا تفعل وما يتوهم من ان هذا اصطلاح اللغويين او

٤٤

اللغويين او اهل الميزان لا الاصوليين فان اصطلاحهم ان النهي للاعم من صيغة
النهي وغيرها فيكون هذا غلط بان الاصطلاحين مدفوع بانه توهم كذب بين
لتصريح جملة منهم ان هذا اصطلاح للاصولي ايضا او يختص باصطلاحهم وكيف
كان فلفظ النهي في العنوان اما منصرف الى صيغة النهي او موضوع لها فحينئذ
كان الحرمة المستندة الى العقد خارج عن النزاع المعروف فلا يدل على الفساد
ومنها ان النزاع في هذا الاصل على ما صرح به المحقق القمي مما كان فيه قبال النهي
مقتضى الصحة من عموم او اطلاق يقتضي الصحة سواء كان في العبادات او في
المعاملات بان تعلق النهي بشيء بعد ما ورد من الشارع له جهة صحة ثم ورد
النهي عن بعض افراده كالنهي عن الصلوة في الحمام وفي حال الحيض
بعد ما ورد الامر اولا بالصلوة او خوطب به عامة المكلفين ثم
استثني بعضهم عنه واما اذا لم يكن في مقابل النهي عموم او اطلاق
يقتضي الصحة بان تعلق النهي ابتداء على شيء لم يرد عليه من الشارع عموم
او خصوص يقتضي الصحة ~~فهو خارج عن محل النزاع~~ كالنهي عن امساك ثلثة ايام
وعن القمار وبيع الكلب فهو خارج عن محل النزاع واستدل عليه في القوانين
بان الكلام والنزاع في دلالة النهي على الفساد وما ذكر فاسد بالاصل لان
الاصل عدم الصحة واما الفساد فيدل عليه عدم الدليل والظاهر ان غرضه
من استدلاله ليس هو ادعاء الوفاق من جهة عدم دلالة النهي على الفساد في القاملين
اي في مقام وجود المقتضي للصحة قبل النهي وعدمه لان دلالة النهي على
الفساد وعدمه على نسق واحد في المقامين بل انما يكون غرضه ان التكلم في
المقام الثاني خارج عن مقاصد الاصولي وانه لا ثمرة في التكلم فيه ان النهي فيه
هل يدل على الفساد او لا يدل اذ على القولين بالدلالة على الفساد وعدم الدلالة
يكون المقام الثاني فاسدا او فساده مستند الى الاصل اي اصالة عدم الصحة لا الى
النهي فلا ثمرة في التكلم في ان النهي فيه يدل على الفساد وقد كان غير مثمرة فيعلم
انه خارج عن النزاع في عنوان كلامهم لان تخصيص محل النزاع كما عرفت انما
يعلم باحد الوجوه المذكورة من جملتها ملاحظة الثمرة في المسئلة وهي انما
تكون موجودة في المقام الاول دون الثاني فغرضه رحمه ان المقام الثاني
خارج عن محل النزاع من جهة انه لا ثمرة فيه اذ الفساد فيه ثابت مستند الى
الاصل سواء قلنا بدلالة النهي على الفساد او قلنا بعدم الدلالة غاية ما في الباب
ان النهي فيه مؤكد لحكم الاصل ومطابق له هذا توجيه واورد على المحقق المذكور
اولا بالنقض على المقام الاول فان الفساد فيه ايضا مستند الى الاصل لا الى
النهي اذ النهي فيه انما هو لمجرد رفع الامر الدال على الصحة لا الدلالة على
الفساد نظير الامر الواقع عقيب الحظر فانه لمجرد رفع الحظر واما الفساد فهو
فيه ايضا مستند الى الاصل فالمقام الاول ح مساو مع المقام الثاني
في عدم الثمرة فمقتضى ما ذكره هو خروجه ايضا عن محل النزاع وليس كذلك وفيه
اولا ان ما ذكره من ان النهي في المقام الاول لمجرد رفع الامر مناف لتصريح

القوم في العنوان وغيره ان النهي فيه يدل على الفساد والف دفيه مستندا الى
النهي لا الى الاصل وبنينا انه غيرها ورجح المقام الثاني في عدم الثمرة حتى يلزم
خروجه عن محل النزاع ايضا الا ان الثمرة موجودة في المقام الاول وهي كون النهي
رافع الامر وبهذا المقدار من رفع الامر يكتفي في وجود الثمرة اذ لا فرق في الثمرة
بين رفع المعارض والمانع وبين اقتضاء المقتضي وثانيا ان الثمرة في
المقام الثاني ظاهرة في تعاضده الاصل بالنهي من حيث كونه مرجحا او
مرجعا في مقام تعارض الادلة فيما ورد في مقابل النهي دليل يقتضي
الصحة فح ان قلنا ان النهي في المقام الثاني يدل على الفساد الذي كان
على طبق الاصل فقد حصل تطابق الاصل وتعاضده بالاصل فيكون
دليل النهي بسبب التعاضد مقدما على دليل الامر الدال على الصحة لاجل
الترجيح وان قلنا بعدم دلالته على الفساد فلا يحصل التعاضد فلا يكون
مرجحا على ما يدل على الصحة وفيه مضافا الى ان هذه ثمرة اصولية علمية
لا فقهية عملية ومراد المحقق المذكور قدس سره من نفي الثمرة في المقام
الثاني نفي الثمرة الفقهية لا الاعم منها ومن الاصولية انه اذا فرض
في مقابل النهي دليل معارض يدل على الصحة كان مقتضي الصحة موجودا
فيكون هذا خارجا عن المقام الثاني الذي كان فساده بالاصل ولم
يكن فيه مقتضي الصحة وداخلا في المقام الاول الذي كان فيه
مقتضي الصحة اذ المراد من مقتضي الصحة الذي فرض وجوده في المقام
الاول هو الاعم من دليل عام ومطلق ومن دليل خاص فيشمل ما
اذا دل دليل خاص على الصحة كما في [illegible] المفروض من تعارض
الدليل الصحة مع دليل النهي ومنها ان النزاع فيها يعم النهي
الغيري اذ لا فرق في النزاع في دلالة النهي على الفساد بين كونه نفسيا او وعدمها
غيريا بحيث كونه غيريا غير مضر في ذلك واما حيث اشتماله على كونه
تبعيا فالكلام فيه هو الذي قد مر في النهي التبعي وتحقيق ان المناط
على اللفظ او على اللب والمعنى الا ان المحقق الذي حصل لنا في
الحال ان المناط مدرك لما ذكرنا سابقا هو دخول النهي التبعي ايضا في
محل النزاع باعتبار ان المناط هو اللفظ باعتبار دلالته
على اللب والمعنى وبالجملة وقد نسب الى صاحب الفصول قدس سره انه قال
بخروجه عن محل النزاع وفي النسبة ضعف ونظر حيث ان مختاره
ان النهي الغيري لا يدل على الفساد لا انه خارج عن العنوان كيف
وقد صرح في اول الباب بان محل النزاع اعم من النهي
النفسي والغيري ومنها تشخيص محل النزاع في اقسام النهي باعتبار
تعلقه بكل واحدة من العبادات والمعاملات لنفسه او لجزئه او
لشرطه وغير ذلك مما يأتي ذكره عن قريب فنقول ان النهي المتعلق

المتعلق بكل واحدة من العبادات والمعاملات اما ان يتعلق
بنفسها او بجزئها او بشرطها او بوصفها الداخل او بوصفها الخارج
او بشيء مفارق متحد معه في الوجود او غير متحد معه في الوجود
وكل واحدة من الاربعة الاخيرة اما منهية على سبيل الاطلاق
ان يكون ح من غير تقييد بالعبادة مثلا يقال لا تنظر الى الاجنبية او
مقيدة بها مثل ان يقال لا تنظر اليها في الصلوة ثم ان ما سوى
القسم الاول ينقسم الى تلك الاقسام السبعة في العبادات و
المعاملات فيقال ان النهي المتعلق بجزئها اما ان يتعلق
بنفس جزئها او بجزء جزئها او بشرط جزئها او بوصف جزئها الداخل
الى اخر الاقسام وهكذا النهي المتعلق الى شرطها الى او
بوصفها او غير ذلك مما ذكر من الاقسام فيصير الاقسام ازيد
مما ذكر في الضوابط او مثله فراجع وتامل ثم اعلم ان تفصيل
بيان الاقسام على هذا التفصيل وبيان حكمها من متفردات
بحيث لم يسبقه في ذلك احد من القدماء المحقق القمي ره وتبعه جماعة من الافاضل المتاخرين منهم صاحب
الاشارات واما القدماء فبعضهم متعرض للاقسام راسا و
بعضهم اقتصر على قسمين منها وهما لنفسه ولوصفه وبعضهم على ثلثة كما هو خرج
كالمعضد على ثلثة اقسام منها وهي لنفسه ولجزئه ولشرطه
ثم ان التعبير في كلام البعض باللام حيث قال لنفسه ولجزئه وفي
كلام الاخر بالباء حيث قال بنفسه وبجزئه انما هو مجرد تعبير من
دون فرق بينهما اذ ذكر كل من اللام والباء لاجل افادة
السببية وقد تصدى بعض من تاخر الفرق بينهما بانه لو قيل
في الغد لا تقرء العزيمة في الصلوة كان المنهي عنه فيها
بجزئه فلابد من ذكر الباء ولو قيل لا تقرء الصلوة مع العزيمة
كان المنهي عنه لجزئه فلابد من ذكر اللام فتدبر وبالجملة فاتمام
الكلام في امثلة تلك الاقسام وبيان حكمها فنقول اما مثال
المنهي عنه لنفسه ومصداقه فهو صلوة الحائض ان قلنا موجود ح
بان محل النزاع اعم من ان يكون المقتضي للصحة قبل النهي
موجودا او لا يكون موجودا اذ المثال الواضح له في
النهي عن الامساك بثلثة ايام في العبادات والنهي عن
القمار في المعاملات حيث ان النهي فيها تعلق بالطبيعة
من حيث هي من دون مدخلية فيه من القيود فيها من زمان
ومكان او حال او صفة او غير ذلك وان قلنا بخروج
القسم الذي لم يكن له مقتضي الصحة عن محل النزاع اما من جهة
لان تلك الجهة مختصة بالعبادات وهو انه لا يتحقق اصل موضوع

العبادات بعد ان لم يكن مقتضى الصحة دائن العبادة والتعبد التي لعبادة
الى الامر به او من جهة مشتركة بين العبادات والمعاملات وهو
عدم الثمرة اذ الاصل كما مر في الفساد ومثال النهي لنفسه في
العبادات هو قوله دعي الصلوة ايام اقرائك وباقي بعض كونه
من النهي عنه لنفسه وفيه مثله للنهي عنه لوصفه وفي القوانين
ان هذا الحديث يحتمل وجوها اربعة ويحتمل ثلثة احتمالات منها
لان الحديث من المنهي عنه لنفسه ويحتمل الاخر احتمال اخر لان
من المنهي عنه لوصفه بيان ذلك ان الحيض يمكن ان يكون لا
قيد الموضوع اي المكلف فيقال ان المعنى انت ايتها الحائض ما دام
باقية على صفة الحيض لا تقرئي الصلوة ويحتمل ان يكون للمحمول اي النهي
والحرمة فالمعنى انك منهية ايام الحيض عن الصلوة ويحتمل ان يكون قيدا
للنسبة الحكمية بين الموضوع والمحمول فيكون القضية عرفية عامة فالمعنى
انك منهية عن الصلوة ما دام حائضا فعلى الاحتمالات الثلثة الاخيرة
كانت الصلوة في المثال منهية لنفسها حيث ان ماهية الصلوة وذاتها
من غير ان تكون مقيدة بالحيض منهية بالنسبة واما على الاحتمال الاول
فهي منهية لوصفها حيث ان الصلوة على هذا الاحتمال متصفة مع تقييدها
بوصف الحيض منهية ثم انه رحمه الله في القوانين قد ابطل الاحتمال الاول
بقوله لا يقال ان النهي هنا تعلق الخ وحاصله انه اذا وقع في الكلام المركب
من المادة والهيئة قيد فلا بد او لا من تقييد المادة به الا ان العقيد ثم ايقاع
الهيئة وايرادها على المادة المقيدة والا لو لم تقيد المادة به لزم رجوع
العقل عما فهمه اولا في المثال المذكور فيه او صيغة التفضيل يقبل الزيادة
في اصل الفعل اي الزيادة في ماهية المعنى المصدري المتحققة في ضمن جميع
افراده كماهية الحسن في قولنا زيد احسن من عمرو فلو لم نقيد يفهم العقل
دون ملاحظة الصيغة اعلمية زيد من عمرو في ماهية العلم ثم بعد ما ورجع
عنه بملاحظة قيد في الهيئة باعلميته منه في خصوص الفرد وهذا خلاف
ما لو قيدنا المادة اولا لان مقتضى التقييد في المادة ان لا يفهم العقل
الزيادة الا في الفرد فلا رجوع يستلزم عما فهمه اولا ثم دفعه بان هذه
القاعدة ممنوعة على الملاقة الخ هذا محصل كلامه على الاجمال فراجع و
تامل حتى تفهمه على التفصيل ولكن في كلامه وعبارته نوع غلق وتعقيد و
مراده من الموضوع والمحمول المكلف والمكلف به خلط ما ذكرنا ان الرواية
بناء على ما قرره المحقق المذكور تكون على اكثر الاحتمالات مثالا
للمنهي عنه لنفسه وعلى احتمال واحد منهي عنه لوصفه وفيه انه ان اراد
من هذا الفرق بين الاحتمالات جعل اصطلاح بان يكون المصطلح عنده
هو انها على الاحتمال الاول اي المنهي عنه [illegible] لوصفها وعلى سائر
الاحتمالات من المنهي عنه لنفسها فلا مشاحة في الاصطلاح وان
اراد منه فرق بحسب تفاوت المعنى بهذه الاعتبارات والاحتمالات
كما هو بعيد ده فلا يخفى ان انه لا يفهم منها فرق في حيث المعنى بل كلها

قيد الخ

قيد للنهي عنه وهو الصلوة فالمعنى ان ايتها المرأة منهية عن الصلوة الواقعة في ايام الحيض ويحتمل ان يكون [illegible]

وقف كتابخانه آستان قدس رضوی (ع)
اهدائی [illegible] حسین [illegible]

كلها على نسق واحد اما ان يوجب كلها تقييد الفعل فتكون على كل الاحتمالات
منهية لوصفها او لا فتكون على الكل على كل الاحتمالات منهية لنفسها توضيحه ان
الفعل لها كالصلوة مثلا لها جهة اضافة الى الفاعل وجهة اضافة الى
الزمان والمكان وجهة اضافة الى الكيفيات العارضة للصلوة كالجهر
والاخفات وغير ذلك وان كان جهة الاضافة في الفعل يوجب التقييد
التقييد في الفعل فكل من الاضافات يوجب التقييد والا فكلها لا يوجب
التقييد فالتفرقة بين الاضافات في ان بعضها يوجب تقييد الفعل دون
الاخر غير معلومة ولذا اورد بعض الافاضل على من جعل صلوة الحائض
من المنهية عنها لنفسها وصوم يوم النحر من المنهي عنه لوصفه بانه لا فرق
بين الاضافة الى الفاعل والاضافة الى الزمان فلم مثل للمنهي عنه لوصفه
بمثل الجهر والاخفات ولكن مما ذكرنا يعلم ان ما اورده عليه بانه لا فرق
بين الاضافة الى الفاعل والاضافة الى الزمان في محله وهو حق واما
ما مثله للمنهي عنه لوصفه بالجهر والاخفات من الاضافة الى الكيفيات
فهو في غير محله لما ذكرنا من عدم الفرق بين الجهات في الاضافات فان
لوحظ فيه جهة الاضافة فهو منهي لوصفه سواء اضيف الى الجهر والاخفات
من الاضافة الى الكيفيات او اضيف الى سائر الجهات والا فهو منهي
لوصفه فالمناط في النهي لنفسه هو ما اذا اورد النهي على نفس ماهية
الفعل من دون اضافته الى جهة اضافة من الاضافات فاعلا كان
المضاف اليه او غيره وكان [illegible] النهي مما خوطب به عامة
المكلفين من دون استثناء بعض المكلفين منه ثم ان المنهي عنه
لنفسه بهذا المعنى الذي ذكرنا ليس على وجه يكون داخلا في محل النزاع
بان يكون له مقتضى الصحة قبل ورود النهي ليس له في العبادات مثال
على التحقيق الا على سبيل الفرض بان فرض ورود النهي
عن ماهية الصلوة او الصوم مثلا من دون اضافة الى الاضافات
فيقال صل ولا تصل وصم ولا تصم وغير ذلك واما مثاله على وجه
يكون خارجا عن محل النزاع بان لا يكون له مقتضى الصحة قبله فمثال
على التحقيق كالنهي عن الامساك ثلثة ايام فان ماهية المنهي عنه
ماهية الامساك ثلثة ايام منهية بالنسبة الى عامة المكلفين من
دون اضافة الى الاضافات واما المنهي عنه لنفسه في المعاملات
فقد مثل له في القوانين بنكاح الام منه لمن عنده اربع وبيع
السفيه الا ان الكلام فيه هو الكلام الذي ذكرناه في المنهي عنه
لنفسه في العبادات من ان مناط كونه منهيا لنفسه هو ان لا يلاحظ
في ماهيته اضافة من الاضافات اصلا فيرد على الامثلة بانه لوحظ
فيها الاضافة الى خصوص المكلف الذي كان في المثال الاول و
مكرها في الثاني وناقص العقل في الثالث فالمثال المنهي عنه

في العبادات لح

مع كون الخطاب على عامة المكلفين لح

عنده اربع لح

لنفسه في المعاملات هاهنا في العبادات في جميع ما ذكرناه الا ان الفرق
بينهما ان المنهي عنه في العبادات اعم من ان يكون له مقتضي
الصحة او لا يكون له مقتضي الصحة كالامساك ثلثة ايام وهذا
بخلافه في المعاملات فانه فيها لا يكون هو الا ان يكون له مقتضي
الصحة ولو عموم او نحو اما العقود فهي بالنسبة الى الشيء لكونه
ايضا معاهدة عرفية فعموم اوفوا يقتضي صحته قبل ورود النهي
عنه واما المنهي عنه لجزئه فقد مثل له بالنهي عن قرائة
العزائم في الصلوة حيث ان الصلوة منهي عنها باعتبار جزئه و
هو قرائة العزائم وقيل ان كان عبارة الحديث هكذا لا تقرء
الصلوة مع العزيمة فيكون الزوج في الصلوة حراما وان
كان عبارته هكذا لا تقرء العزيمة في الصلوة فالزوج فيها
لم يكن حراما وانما الحرام هو نفس قرائة العزيمة وقيل على
التقديرين كان الزوج في الصلوة حراما والحق ان الزوج
فيها لم يكن حراما ولو قيل لا تقرء الصلوة مع العزيمة لان
المركب بالجزء المحرم [illegible]
لا يصير [illegible] به يحصل المركب حراما
[illegible]
[illegible]
[illegible]
وان في المعاملات فقد مثل له ببيع الغاصب مع جهل المشتري على القول
بان البيع هو نفس الايجاب والقبول الناقلين للملك
ثم قال واما على القول الآخر اي القول بان البيع هو النقل
فالامثلة كثيرة واضحة ووجه تقييده بجهل المشتري انه مع علمه بالغصب
يكون التراضي كبيع الغاصب حراما فلا يكون المثال مثالا للمنهي عنه
لجزئه وقد اورد على كلامه الاول اولا بمنع كون بيع الغاصب حراما
اذ بيعه فضولي موقوف على اجازة المالك لا انه حرام ومنهي عنه و
ثانيا بمثل ما اوردناه على المنهي لجزئه من ان البيع المركب من الايجاب
والقبول لا يكون حراما الا اذا كان جزئه الاخير حراما والا اذا
كان جزئه الايجاب حراما لم يكن البيع المركب حراما منهيا عنه فكيف
يقال ان البيع منهي لجزئه حتى يلتئم هذا المثال مثالا للمنهي عنه لجزئه
لنفسه وعلى كلامه الثاني بمنع كون الامثلة كثيرة واضحة
بل ليس للمنهي عنه لجزئه مثال الا بيع ما يملك وما لا يملك كبيع
الغنم والخنزير اذ البيع محرم بواسطة جزئه وهو ما لا يملك ولكنه
مردود بان البيع انشاء بسيط لا تركيب فيه بالنسبة الى متعلقه
اعني ما يملك وما لا يملك حتى يكون منهيا لجزئه والحاصل ان
ما لا يملك وما يملك ليس جزء للبيع بل يكون متعلقا له واما
البيع فهو بسيط ليس مركبا حتى يقال انه بالنسبة الى ما لا يملك
منهي لجزئه هذا ولكن الايرادات كلها منظور فيه اما الاول فاولا

[هامش:] لنفسه صح — في العبادات صح — اذا كان جزئه صح — [illegible] صح — بل يكون مثالا للمنهي لنفسه صح — في العبادات صح

[هامش:] حرمة جزء من اجزاء المركب يبطل على
اعتبار ما كان المركب كما في المقام او
فارغها لا يدل بوجه من وجوه الا
الدلالات على حرمة المركب حتى يجعل
الزوج فيه بواسطة حرمة جزئه [illegible]
ان الجزء لم يكن مقدمة حتى يدل الحرمة
المقدمة السببية منه على حرمة ذيها
بالالتزام وان غير المقدمة ما يدل على
حرمة المركب التزاما نعم ان الجزء الاخير
اذا كان جزء اخيرا من المركب بحيث
يحصل نفس المركب به [illegible] حرمته
يدل على حرمة المركب كما في السرير
وغيره من المركب الخارجي فان حرمة
جزء منه لا يدل على حرمته الا اذا
كان المحرم جزئه الاخير الذي به يحصل
المركب هيئة السرير وحرمته وعلى حرمة
السرير الا انه ما لم يحصل المركب فلم
يكن الزوج فيه بفعل جزء غير محرم
حراما بواسطة ان جزء منه صح

97

فلانا ان حرمة بيع الغاصب انما يكون بناء على القول ببطلان البيع الفضولي
لا على القول بصحته وثانيا لو بنينا على صحة البيع الفضولي كما هو المشهور
المعروف كان خصوص البيع الفضولي من الغاصب حراما فيكون بيع الغاصب
مثالا للمنهي عنه لجزئه بناء على مذاق القائلين بحرمة تبعيته من
جهة ان نفس البيع تصرف في المال المغصوب واما الايراد الثاني
فلانه بعينه وارد على مثال المنهي عنه لجزئه على ما عرفت تقريبه فلو كان
المورد معترفا بان قوله لا تقرء العزائم في الصلوة يكون مثالا للمنهي عنه
لجزئه في العبادات من دون ان يرد عليه هذا الايراد الثاني ولكنه
انكر كون بيع الغاصب مثالا له من جهة ورود هذا الايراد الثاني عليه
والحاصل انه ما الفرق بين المنهي عنه لجزئه في العبادات وبينه في المعاملات
حيث ان المورد في الاول قال بان لا تقرء العزائم مثال له من دون ان يرد
عليه الايراد وفي الثاني انكر كون بيع الغاصب مثالا له من جهة ورود
الايراد عليه مع ان الايراد مشترك الورود على المثالين وما يتوهم من ان
الفرق بينهما حاصل من حيث ان فاعل الفعل المركب من الجزء المحرم
وغيره في الاول انما يكون شخصا واحدا ولذا كان فعل الفاعل الواحد
حراما بواسطة حرمة جزئه وهذا بخلافه في الثاني فانه فيه شخصان موجب
وقابل فلم يرد عليه الايراد مدفوع بانه لا خفاء في ان الفرق غير فارق
وان وحدة الفاعل لغير موجب لعدم ورود الايراد عليه ضرورة ان الزوج
في الفعل المركب ولو كان فاعله واحدا لم يكن حراما بواسطة حرمة جزئه ما لم
يكن جزء اخيرا على التقريب الذي عرفته واما الايراد الثالث على كلامه الثاني
فلان ما ذكره من ان الامثلة على القول الآخر بان البيع هو النقل كثيرة واضحة
انما يكون مبنيا على مذاقه بان العوضين كل في العقد يكون جزء ركنا للعقد
البيع فيكون للبيع اركان اربعة فبحرمة كل ركن منها يكون البيع منهيا لجزئه
فعلى هذا كان امثلته كثيرة واضحة لوضوح ان حرمة كل من العوضين بواسطة
كونه غصبا او غيره من المحرم يكون البيع مثالا للمنهي عنه لجزئه واما ما اورده
على مثال بيع ما لا يملك وما يملك من ان البيع انشاء بسيط فهو وان
كان مسلما بالنظر الى مفهومه الا انه في الحقيقة مركب نظرا الى تحليله
بالنسبة الى كل جزء من اجزاء متعلقه فكانه متعدد بالنسبة الى كل
جزء من الاجزاء فانه اذا باع الدار رقبة وقع البيع بكل جزء من اجزائها
[illegible] كالصبح ولذا حكموا في المثال المذكور بتبعض الصفقة اي صحة البيع
بالنسبة الى ما يملك وعدم صحته بالنسبة الى ما لا يملك اما المنهي عنه
لشرطه فقال قده في القوانين انه اما ان يكون لفقدان الشرط
وعدمه او لشيء كان في الشرط الموجود بان وجد الشرط الا انه منهي لوصفه
الذي كان خلاف الشرط المعتبر وقد مثل للاول في العبادات
بالصلوة بلا طهارة وفي المعاملات ببيع الملاقيح اي الجنين حيث ان
شرط البيع وهو قدرة التسليم مفقود فيه وللثاني في العبادات بكون
الماء غصبا في الصلوة وفي المعاملات بكون الذبح بغير الحديد في غير [illegible]

[هامش:] في العبادات صح — في الاول صح — كل من صح — في حال البيع صح

ايضا وقد اورد على القسم الاول اعني ما اذا كان منهيا لفقدان الرطوبة او بنقيضه على النهي عنه لجزئه بانه قدس سره لم لا يذكر فيه انه كالنهي عنه لشرطه يرجع الى القسمين مع ان النهي لجزئه قد يكون ايضا لفقد ان جزئه وثانيا بالحل على ان النهي انما يتعلق على فعل وجودي ومع عدم الشرط ليس هناك نهي ولا منهي حتى يقال انه منهي وفاته لفقد شرطه وعلى القسم الثاني اعني ما اذا كان منهيا لخلل في الرطوبة بان الشرط في اما ان يكون امرا مباينا غير متحد مع المشروط او يكون متحدا معه فعلى الاول فلا يكون المشروط فاسدا والا فاما بواسطة فساد الشرط الى رجوع المفارق عن المشروط نظير ما ذكرنا في المنهي لجزئه من ان المركب لم يكن منهيا ولا فاسدا الا فساد جزئه فلا يقال في ان المشروط منهي لنهي شرطه كما لا يقال ان المركب منهي لجزئه اللهم الا ان يقال ان المراد من كون المنهي لجزئه او لشرطه هو كونه من قبيل الوصف بحال متعلقه وعليه دعم ومتبع جاره فيكون المنهي جزئه وشرطه ولكن على هذا يبطل تقسيم المنهي عنه الى الاقسام المذكورة في القوانين وغيره من قوله المنهي لجزئه ولشرطه وانما يصح التقسيم الى المنهي نفسه وجزئه وشرطه وهكذا واما على الثاني فيكون هذا النهي لشرطه المتحد معه راجعا الى المنهي لوصفه اللازم المتحد معه كالصلوة في الدار المغصوبة فانه الفصل كان لسبب الاتحاد وما اجتمع فيه الامر والنهي ويتكلم فيه ايضا من حيث جواز الاجتماع وعدمه ~~فلا ذكر للمنهي~~ لا حاجة الى ذكر المنهي لشرطه بل لا فائدة في ذكره ويكون ذكره لغوا اذ ذكر المنهي عنه لوصفه اللازم مغني عن ذكره اقول اما الايراد الاول فهو مسلم وارد على القسم الاول الذي ذكره المحقق القمي واما الايراد الثاني فهو غير وارد عليه لوجود الفرق موضوعا وحكما بين المنهي لشرطه المتحد معه وبين المنهي لوصفه اللازم اما الفرق بينهما من حيث الحكم فلوضوح الكلام في الثاني اختلفوا في جواز الاجتماع وعدم جوازه وفي الاول اي في المنهي لشرطه المتحد معه اتفقوا على عدم جواز الاجتماع وفساد المنهي واما من حيث الموضوع فلان الشرط موضوع الشرط وان كان فيه جهة اتحاد مع المشروط كالوصف اللازم الا ان فيه جهة تقيد حيث انه يقيد المشروط بخلاف الوصف اللازم فانه امر خارج لا ~~تقيد~~ يقيد الموصوف هذا ولكن الايراد الاول الذي اوردناه في المنهي لجزئه غير وارد على المنهي لشرطه بان يقال ان المركب المشروط لا يصير منهيا بواسطة شرطه المنهي كما لا يكون منهيا بواسطة جزئه المنهي لان الشرط ليس مثل الجزء لان كان للشرط حالة يستوعب كل جزء من اجزاء المركب المشروط حيث ان كل جزء منها لا بد ان يكون مع وجود الشرط فاذا فسد الشرط فسد المشروط جزما وهذا بخلاف الجزء اذ ليس له جهة استيعاب بالنسبة الى اجزاء المركب جزما ولذا ايرد على النهي لجزئه ما اوردناه سابقا واما المنهي لوصفه اللازم فقد مثل

كالنهي عن الصلاة في الاماكن الاجنبية ح

68

مثل له في العبادات بالجهر والاخفات للقراءة حيث ان النهي عن كل منهما نهي عن الوصف اللازم اذ القراءة لا ينفك عن احدهما وبالنهي عن صوم يوم النحر حيث يكون الصوم في هذا اليوم من اوصافه اللازمة وفي المعاملات ببيع الحصاة بناء على ان يكون المراد منه هو تعيين المبيع بالقاء الحصاة بعد ما اجراء الصيغة المبايعة بان يقول بعتك ثوبا من هذه الاثواب والبيع ما وقع عليه هذه الحصاة اذا رميت فالنهي عن ذلك البيع في وصفه الذي هو كون تعيين المبيع فيه بهذا النحو واما اذا كان المراد منه هو ان يكون اجراء نفس انشاء البيع بالقاء الحصاة فهو خارج عن المنهي لوصفه وداخل في المنهي لنفسه والغرض مثل له فيها بالنهي عن البيع المشتمل على الربا ووجه ذبح الذبيحة او قد اورد عليه اولا بوجود الفرق بين المثالين الاولين في العبادات حيث ان صوم يوم النحر انما يكون من مقومات ماهية الصوم المنهي بل عينها وهذا بخلاف الجهر والاخفات فان كل منها ليس من مقومات القراءة فعلى هذا الاعتبار فلا يكون صوم يوم النحر مثالا للمنهي لوصفه بل انما يكون مثالا للمنهي لنفسه والجواب عنه ان كونه مثالا للمنهي لوصفه انما يكون جاريا على مذاقه وهو ان العبرة في المنهي لنفسه ما اذا كان التخصيص باعتبار افراد المكلف وكان المنهي ماهية الشيء مع قطع النظر عن الاضافات الى الزمان والمكان والكيفيات واما مع ملاحظة الاضافات فهو منهي لوصفه من دون فرق بين الاضافة الى الزمان او الكيفيات والحاصل ان المثال الثاني مع ملاحظة الاضافة الى الزمان يكون ايضا على مذاقه من المنهي لوصفه لا المنهي لنفسه وان كان المنهي فيه من المقومات وثانيا ان الامثلة التي ذكرها ~~في المعاملات~~ للمنهي لوصفه في المعاملات فارقة عنه وداخلة في المنهي لشرطه لان الشرط في البيع بتعيين العوضين على الاكثر الجهالة فيهما كما ان الشرط في البيع من جنس واحد هو عدم ربا والشرط في الذبح اسلام الذابح فيكون المنهي في المثال الاول وهو بيع الحصاة لشرطه الذي هو لزوم الجهالة في المبيع وفي الثاني يكون المنهي ايضا لشرطه الذي هو التفاضل وعدم تساوي العوضين وفي الثالث لشرطه الذي هو كفر الذابح والجواب عنه انه لا منافاة بين كونها امثلة للمنهي لوصفه وبين كونها امثلة للمنهي لشرطه بتعدد الحيثية والجهة فهي على جهة التقريب الذي ذكره المحقق المذكور على ما حكيناه امثلة للمنهي لوصفه وعلى جهة التقريب الذي ذكره المورد في امثلة للمنهي لشرطه

وانما يكون من كيفيتها ح

الاضافة الى ح

ولذا ان الحاجبي قد مثل للمنهي لوصفه بالنهي عن البيع المشتمل على الربا مع انه كان يمثل الشرط في بيع جنس باحد من العوضين وانما المنهي لوصفه الخارج المتحد معه فقد مثل له في العبادات بقوله لا تصل في الدار المغصوبة وبقوله لا تصل متكتفا اذ لم يعلم قبل النهي اعتبار هذا النوع من الوصف في الصلوة من الشارع وجودا او عدما ويرد عليه بانه ان لوحظ جنبه النهي عن ماهية الغصب وعن الصلوة في دار الغير مع قطع النظر عن خصوصية الفرد وعن خصوصية الصلوة في هذه الدار فيلزم ان يكون صوم يوم النحر والجهر والاخفات ايضا مثالا للمنهي لوصفه الخارج لا الوصف اللازم لكونه بهذا المعنى ذاتيا ايضا مباينا لوصفه الخارج وان لوحظ جنبه النهي عن خصوصية الفرد يلزم خروج لا تصل في الدار المغصوبة عن المنهي لوصفه الخارج ودخوله في المنهي لوصفه اللازم ايضا بداهة ان خصوص فرد الغصب وصف لازم للصلوة وكيف كان فلا فرق بين المثالين فلا معنى لجعل صوم يوم النحر والجهر والاخفات مثالا للمنهي لوصفه اللازم وجعل الصلوة في الدار المغصوبة مثالا لوصفه الخارج لانه اما من جعلهما معا مثالا للاول ان لوحظ فيهما الاعتبار الثاني او مثالا للثاني ان لوحظ فيهما الاعتبار الاول والتفكيك غير جائز ولكن الايراد مدفوع بان الفرق بين المثالين حاصل وهو ان الاضافة الى الزمان والمكان لما كان من ضروريات الفعل بحيث لا يخلو فعل عن زمان ومكان كان صوم يوم النحر مثالا للمنهي لوصفه اللازم وهكذا الجهر والاخفات ~~فانه ان احد مثالا من ضروريات~~ فانهما من ضروريات الصوت والقراءة بحيث لا يخلو خروج الصوت عن الفم عن احدهما وهذا بخلاف الغصب فانه ليس من ضروريات الصلوة لجواز الصلوة في غير الدار المغصوبة وتوضيحه ان زمانا ما ومكانا ما كليا لما كان من ضروريات الفعل ~~الذي اضيف~~ كان لخصوص الزمان والمكان الذي اضيف اليهما الفعل ايضا من ضروريات الفعل ولذا كان ~~يمكن~~ لكن الفعل المضيف اليهما كالصوم المضيف الى يوم النحر منهيا لوصفه اللازم وهذا بخلاف الغصب المنهي المضيف اليه فعل الصلوة فانه امر خارج عن حقيقة الصلوة وليس من مقوماتها وضرورياتها ولعل الى هذا الفرق اشار بقوله فمع كونها في هذه الدار من احد مقوماتها كالدار الاخرى والمكان الاخر فافهم واما الفرق بين الجهر والاخفات والصلوة في دار المغصوبة فهكذا ان الجهر والاخفات كان من الكيفيات التي من ضروريات خروج الصوت من مقطع الفم حيث ان تحريك الصوت واخراجه لا يكون الا من احدهما ولذا اعد من المنهي لوصفه اللازم بخلاف الغصب واما المنهي عنه ~~لوصفه المفارق~~ لامر مباين مفارق المتحد معه في الخارج او

الواو عطف على

كيفيات في

مقطع في | امر في

بكليته وخصوصيته في

کتابخانه حسینیه ارشاد

۶۹

او غير متحد معه في الوجود فقد مثل للاول في العبادات بقول ان صل ولا تغصب وفي المعاملات بالنهي عن المكالمة مع الاجنبية واجراء صيغة البيع معها على القول بكون المعاملة معها والنهي عن البيع وقت النداء اي تعليلا بان النهي انما هو من تفويت الجمعة وان خصوص القسم الاول للثاني بالنهي عن النظر الى الاجنبية حال الصلوة او البيع وقد يتوهم عدم الفرق بين هذا القسم اعني المنهي عنه لامر مفارق وبين قسم سابقه اذ المنهي عنه فيقوله صل ولا تغصب وصل ولا تنظر الى الاجنبية كما يكون لامر مفارق مباين من جهة ان عنوان الغصب والنظر الى الاجنبية عنوان خارج مباين ومفارق لعنوان الصلوة وكذا يكون لوصفه الخارج لوضوح ان كون الصلوة في الدار المغصوبة ومع النظر الى الاجنبية وصف خارج عن حقيقتها وهكذا ان المنهي عنه في قوله صل ولا تصل في الدار المغصوبة او ولا تصل متكتفا كما يحتمل ان يكون لوصفه الخارج المتحد معه كذا يكون لامر مفارق المتحد معه في لا معنى لتكثير الاقسام بل يرد هذا القسم اعني المنهي عنه لامر مفارق بل اللازم الاكتفاء بالقسم من الاقسام ولكنه مدفوع بان المثال وان كان محتملا لان يكون مثالا للقسم السابق ايضا الا ان الفرق بين القسمين حاصل على اختلاف التعبير في المثال فانه ان عبر هكذا صل ولا تغصب او لا تنظر الى الاجنبية او ولا تحرم تكن متكتفا وهكذا اخر يكون مثالا للمنهي لشيء مفارق ليس الا ولكنه ان عبر هكذا صل ولا تصل في الدار المغصوبة او ولا تكن في حال صلوتك ناظرا الى الاجنبية او ولا تكن متكتفا في الصلوة فهذا مثال للمنهي عنه ~~لوصفه~~ لوصفه ليس الا ثم انه قد يقال ان صيغة البيع صورة اجرائها مع الاجنبية ان كان هي الصيغة الصحيحة التي اجتمع فيها جميع الاجزاء والشرائط بعنوان المكالمة مع الاجنبية فالمثال المذكور لم يكن مثالا للمنهي عنه لامر مفارق بل اما ان يكون مثالا للمنهي عنه لنفسه بناء على القول بان الاضافة الى المكلف والتخصيص من بعض افراد المكلفين في شمول النهي يكون داخلا في المنهي عنه ~~لنفسه~~ لنفسه او يكون مثالا للمنهي عنه ~~لوصفه~~ لوصفه بناء على ان الاضافات مطلقا سواء كانت الى المكلف او الى غيره تكون من قبيل المنهي لوصفه كما مر بيانه مضافا الى انه مع الغض عن ذلك لا معنى لتقييد كون المثال مثالا للمنهي عنه لامر مفارق بقوله على القول بكون المعاملات بعبارة اخرى انه لا ربط لكونها

النهي عن في

او عنوان الغصب والنظر الى الاجنبية خارج ومفارق لعنوان الصلوة في

المراد من في

بيعاً او لم يكن بيعاً بالمقام بعد فرض اجراء الصيغة الصحيحة مع الاجنبية
اللهم الا ان يراد من اجراء صيغة البيع مع الاجنبية اجراء الصيغة الفاسدة
معها فيحتاج الى توسط مقدمتين حتى يكون المثال مثالاً للمنهي عنه
لامر مفارق احديهما ما هو ساقط غير مذكور في القوانين لاجل مسلميته
عند القوم وهو ان البيع الفاسد معاطاة والثانية ما هو
مذكور فيه من ان المعاطاة على القول بكونها بيعاً اذ بناءً على هذين المقدمتين
يكون الصيغة الفاسدة مع الاجنبية معاطاة وبيعاً فيكون البيع
منهياً باعتبار امر مفارق وهو المعاملة مع الاجنبية هذا تمام الكلام
في امثلة الاقسام واما حكمها باعتبار دخولها في محل النزاع او
خروجها عنه فهو انه قد يقال كما قيل ان المنهي عنه لنفسه وان
كان ~~مجهول الحلا~~ كان شمولاً لاطلاقات كلمات القوم في دلالتها
على دخوله في محل النزاع الا انه خارج عن محل النزاع من جهة اعتبار
ان النهي اذا تعلق على ماهية الشيء فلا جرم يدل على فساده للقطع
بانه لم يبق بعد النهي موضوعه وما هيته حتى يقع النزاع في دلالته
على الفساد وعدمه ويشهد بذلك ما ذكره جمال الدين في حاشية
الزبدة من انه لا خلاف ولا اشكال في دلالته على الفساد فيما اذا
تعلق بالمنهي عنه لنفسه اقول وفي كل من ان هذا والمستشهد له
نظر بين لان اطلاقات كلماتهم على حسب اعترافه دالة على دخوله في
محل النزاع مضافاً الى انهم في صلوة الحائض التي قد مثلوا للمنهي
عنه لنفسه قد صرحوا بوقوع الاختلاف في دلالة النهي على فساد
صلوة الحائض وعدم دلالته على الفساد فيكون صلوتها صحيحة
واما ما ذكره من الاعتبار فهو ان ~~دلالته~~ دلالة النهي على الفساد
في المنهي عنه لنفسه ان كان لاجل تنافي مدلول الحرمة مع مدلول
الوجوب والامر المستفاد من العبادة فهو اولى بوقوع النزاع فيه
لكونه من قبيل اجتماع الامر والنهي الذي اختلفوا في جوازه
~~وعدمه~~ وعدم جوازه والخلاف في جواز الاجتماع وعدم جوازه خلاف
في الفساد وعدمه وان كان لاجل خصوصية في دلالة النهي
على الفساد لا لاجل تنافي مدلولي الوجوب والحرمة فكذا لكن انه يكون محل
النزاع في ان النهي المتعلق على نفس المنهي عنه مع تلك الخصوصية
هل يدل على الفساد او لا يدل عليه وكيف كان فلا كلام في ان المنهي
عنه لنفسه داخل في محل النزاع ولا اعتبار بما ذكره القيل
كما لا اعتبار بكلام من بعده بعد ما عرفت من التعريضات والدلالة
الاطلاقات على دخوله في محل النزاع واما بقية الاقسام
من المنهي عنه لوصفه او لشرطه او لجزئه او غيره فكلها داخل
في محل النزاع بحيث لا ينكره احد عدا القسمان الاخران

اجزاء ٤

اجزاء ٤

الكلام في ٤

يكون ٤

الفساد ٤

ودلالة ٤

والاعتبار ٤

الاخران الدان قال في القوانين بخروجها عن محل النزاع لوضوح ان النهي انما تعلق
على امر خارج مفارق كانت النسبة بينه وبين العبادة ~~اما تباين~~ عموماً وخصوصاً
من وجه فهو لا يدل على الفساد والعبادة صحيحة الا اذا كان المراد منه النهي التحريمي ~~المدلل~~
~~على جهة متعلقة من الغصب والنظر الى الاجنبية~~ واما اذا كان المراد منه النهي الارشادي
الدال على الفساد والعبادة المجتمعة مع متعلقه فهو خارج عن محل النزاع من جهة انك
~~قد عرفت آنفاً ان محل النزاع انما يكون في دلالة النهي التحريمي على الفساد ودلالة~~
~~النهي الارشادي عليه~~ اللهم الا ان يقال ان حال القسمين الاخيرين حال سائر الاقسام
في ان المنهي بالنهي التحريمي نفس الامر الخارج المفارق كما قد مر ان المنهي في المنهي
عنه لجزئه ولشرطه وهكذا انما هو نفس الجزء والشرط لا العبادة وهكذا ولكن ابين هذا
من دلالته فيها على الفساد وكيف كان انهما خارجان عن النزاع في دلالته على الفساد و
فنعم ما افاد من ان ذكرهما من باب التطفل والا فهما خارجان عن محل النزاع ولكن
قد اورد عليه بانه لم يستوف تمام اقسام المنهي عنه اذ هنا قسمان آخران
لم يذكرهما في قوانينه مع انهما داخلان في محل النزاع وهما ما اذا فرض
المثال في القسمين الاخيرين فيما اذا كانت النسبة بين النهي والعبادة عموماً مطلقاً
من قوله صل ولا تغصب في الصلوة ~~ولا تنظر الى الاجنبية في الصلوة~~ وصل
ولا تصل ناظراً الى الاجنبية فهذا الايراد وان يمكن دفعه بالنسبة الى القسم
الاخير فيقال انه داخل في المنهي عنه لوصفه الخارج الا انه وارد غير مندفع بالنسبة
الى القسم الاول منهما اعني قوله صل ولا تغصب في الصلوة فتأمل جداً
الثاني في معنى العبادة والمعاملة حيث ان النزاع والكلام في المسألة
انما كان في دلالة النهي على الفساد المنهي عنه من العبادة والمعاملة فلابد من
تشخيص معناهما فنقول العبادة بعد وضوح معناها اللغة قد تطلق في الاصطلاح
على كل ما وقع على وجه التقرب والتعبد بمعنى كل عمل متقرب به الى الله وقد تطلق
ويراد بها ما يتوقف صحته على قصد القربة وهذا اخص من الاول لعدم
شموله للتوصليات والمعاملات التي اذا وقعت على وجه التعبد بداهة
ان صحتها غير موقوفة على قصد القربة فعلى هذا فلا يكون المعنى الاول
بديهة اذ يرد عليه شموله ما ليس ~~بعبادة~~ مقصوداً من العبادة كالتوصليات
الواقعة على وجه التقرب والمقصود منها المعنى الاخص الغير الشامل
للتوصليات والمعاملات واما المعنى الثاني فهو ايضاً منظور فيه لان الصحة
المأخوذة فيه اما ان يراد منها الامتثال فمعناه انها ما يتوقف امتثاله على
قصد القربة او يراد منها اسقاط القضاء وثالثة يراد منها ترتب الاثر
اي ترتب اثره وخاصته موقوف على قصد القربة ورابع يراد منها موافقة
الامر فان اريد منها الامتثال فيلزم شمول التعريف للتوصليات الواقعة
على وجه القربة لوضوح ان الامتثال بها على وجه الطاعة لا يكون
ايضاً الا على قصد القربة وان اريد منها اسقاط القضاء فان عرف العبادة
بواجب يكون صحته اي كونه مسقطاً للقضاء موقوفاً على قصد القربة فيلزم ان يعرف

على ما مثلنا به ٤

اشارة الى انه قسم بالنسبة الى القسم الاول اليضاً دخوله في المنهي عنه لوصفه الخارج وقد يتأمل

جنس ٤

ادراجه في امثلة المنهي عنه لاجل العبادة فانه عن التكلف في الغصوة وجود ذلك مدفوع بان ذلك الامر الفارق المنهي لاجل العبادة انما ان يكون حقيقة بدون العبادة عموماً من وجه كالمحرمات كالنظر الى الاجنبية او مباحاً من المباحات كالتكلف فان كان من قبيل الاول كان النهي عنه تحريماً لاجل العبادة تغليظاً وتأكيداً لحرمته بمعنى ان تقييد النهي عنه بقوله لاجل العبادة انما يكون تغليظاً وتأكيداً لحرمته لا انه يكون دالاً على فساد العبادة حتى يندرج في محل النزاع وان كان من قبيل الثاني فتقييد النهي عنه بقوله لاجل العبادة وان كان يدل على الفساد الا ان النهي فيه ليس تحريمياً يدل على حرمته بل انما يكون ارشادياً حيث ان كون الصلوة ناظراً الى الاجنبية لكونها كما في الامر التعبدية وصف خارج عن حقيقة الصلوة ٤

جنس العبادة ان حمل لصحيحها وفاسدها بنوع منها وهو العبادة الصحيحة بمعنى ان
التعريف يكون لصحيح العبادة لا لجنس العبادة مع ان المحدود اعم من الصحيح
والفاسد وهذا اي تعريف الجنس بنوعه غير صحيح كما لا يصح تعريف الحيوان بكونه
حيوانا ناطقا وان عرفه بعبادة يكون سقوطها للقضاء موقوفا على قصد القربة
فيلزم مضافا الى كون التعريف تعريفا لصحيحها لا لجنسها ان يكون التعريف
دوريا بداهة ان معرفة التعريف اي معرفة توقف سقوطها للقضاء على قصد
القربة ح يتوقف على معرفة العبادة والمفروض ان معرفة العبادة موقوفة
على التعريف وان اريد منها ترتب الاثر فيلزم مضافا الى ما ذكر من التعريف
تعريف لصحيح العبادة لا لها انتقاض عكس التعريف بعبادة كان اثرها ثانيها
غرضا فارضا عن عنوان القربة كاتيان الصلوة مثلا لغرض التعليم او لاغراض
اخر خارجة عن جهة القربة فانها عبادة في الصورة جزما مع ان التعريف غير صادق
لها اذ صحتها اي ترتب اثرها وهو التعليم مثلا غير موقوفة على قصد القربة
وان اريد منها موافقة الامر فيرد عليه اولا نمثل ما اوردناه على سابقه
من ان تعريف الجنس بنوع منه غير صحيح وثانيا ان هذا التعريف غير موافق على
مذهب الصحيحي في العبادات حيث انه بناء عليه يكون تعريفا بامر مباين للمحدود
فان المحدود الموقوف على قصد القربة بناء على هذا المذهب المشهور المعروف
اعني الصحيحي انما هو ماهية العبادة ونفسها لا ان الموقوف عليه موافقة امرها
والحاصل ان هذا التعريف انما يصح على مذهب الاعمي القائل بان العبادات
اسامي للاعم من الصحيح والفاسد اذ ح يصح ان يقال ان العبادة ما يتوقف
صحتها اي موافقة امره على قصد القربة واما على مذهب المشهور القائلين
بانها اسم لتمام الاجزاء والشرائط فلا يصح ان يقال انها ما يتوقف موافقة امره
اي كون المأتي به على طبق المأمور به موقوف على قصد القربة اذ الموقوف
على قصد القربة ح ليس هو مجرد موافقة امره اي كون المأتي به على طبق
المأمور به بل انما الموقوف على قصدها انما هو نفس العبادة التي عبارة
عن تمام الاجزاء والشرائط وما يقال ان من عرف العبادة بانها ما يتوقف
صحتها على قصد القربة انما يكون قائلا بانها اسم للاعم من الصحيح والفاسد
لا لخصوص الصحيح مدفوع بان من عرفها بهذا التعريف كما القائل بالصحيح
ايضا عرفها بهذا التعريف بل اكثر من عرفها به انما هو الصحيحي دون الاعمي
ولكن يمكن ان يجاب عن هذا الايراد الثاني بان هذا التعريف بناء
على مذهب الصحيحي ايضا لم يكن امرا مباينا للمحدود بل يصدق على العبادة بناء
على هذا المذهب ان موافقة امرها موقوفة على قصد القربة كما يصدق عليها
ان ماهيتها ونفسها موقوفة على قصد القربة لان قصد القربة بناء على مذهب
الصحيحي انما يكون جزءا او شرطا للعبادة الموضوعة لجميع الاجزاء والشرائط فكما
ان الكل اعني نفس العبادة بناء عليه موقوف على قصد القربة بمعنى بدون
قصدها لم يحصل العبادة فكذلك ان موافقة امرها اي كون المأتي به على

ومن افترض عليه العبادة لانه اقترفه العبادة ان ح

قصدها

المأتي به على طبق المأمور به موقوفة على القربة بمعنى بدون قصدها لم يكن المأتي به
على طبق المأمور به بل ان موافقة امرها اذا كانت على مذهب الاعمي موقوفة
موقوفة على قصد القربة مع ان قصدها بناء على هذا المذهب يكون شرطا لصحة
لصحة العبادة لا جزءا لها فكانت على مذهب الصحيحي موقوفة على قصد القربة بطريق
بطريق الاولى لان قصدها ح جزء للعبادة فعدم حصول كون المأتي به على طبق
المأمور به بدون الجزء اولى من عدم حصوله بدون الشرط كما لا يخفى هذا
ثم ان المحقق القمي ره لما عرف العبادة بانها ما احتاج صحتها الى النية
فقال والعبادة اخص مما لم يعلم انحصار المصلحة فيها في شيء سواء لم يعلم
المصلحة او علمت في الجملة الى ان قال ثم لو علم انحصار المصلحة في شيء
خاص فبعد حصوله لا يبقى وجوب الامتثال لكونه لغوا انتهى واورد عليه
صاحب الفصول بانتقاض هذا التعريف عكسا وطردا في موارد كثيرة فلابد

التنبيه

من فهم كلام المحقق وتوجيهه ثم بيان مراد التوصلي والتعبدي
حتى يظهر ان ايراد صاحب الفصول وارد عليه ام لا فنقول ان عبارة
اخرى انما تستعمل فيما اذا كانت العبارة الثانية المرادفة للعبارة الاولى
بان كانت العبارتان مترادفتين كما يقال الانسان وبعبارة اخرى البشر
او متلازمة لها بان كانتا متلازمتين متبينا ومبينا كالضاحك والناطق
فيقال الضاحك وبعبارة اخرى الناطق والتلازم بينهما لا بد اما
ان يكون بينا او مبينا فح ليس قوله مما لم يعلم انحصار المصلحة فيها في شيء مرادفا
لقوله ما احتاج صحتها الى النية [illegible]
يكون في الافراد المعلوم بين الانسان والبشر بل لا بد ان يكون متلازمين في
قوله وبعبارة اخرى ما لم يعلم [illegible] متلازمين بينا [illegible]
الى النية [illegible] وجه التلازم بينهما [illegible]
الا بقصد الطاعة في العرف [illegible] الموافقة [illegible]
عليك ان هذا التعليل بظاهره عليل لكونه ليس الا دعوى [illegible]
امتثال الامر فيما لم يعلم انحصار المصلحة فيه لا يحصل الا بقصد الاطاعة [illegible]
من توجيه قصد القربة به [illegible] الا دعوى انما يكون [illegible]
احتوا يرد على عبارته الشكالات وراد ما اورد عليه صاحب الفصول احدها
الاشكال في معنى قوله في الجملة حيث انه كلام لم يوجد مثال يعلم له وجود مثال
الا انه سيأتي توجيهه بما يوجد له المثال الثاني ان كلمة بعبارة اخرى انما
تستعمل فيما اذا كانت العبارة الثانية فيه اما مترادفة للعبارة الاولى
كما في الانسان والبشر حيث يصح ان يقال الانسان وبعبارة اخرى البشر او
متلازمة لها كما في الناطق والضاحك المتلازمين فيصح ان يقال الناطق
وبعبارة اخرى الضاحك بوجه اللازم فعلى الاخير لا بد من ان يكون اللازم
بين المتلازمين بينا او مبينا ومن الواضح ان قوله ما لم يعلم انحصار
المصلحة في شيء ليس مفهوم ومعقول بذوق اهل مغاير لمفهوم ما احتاج
صحتها الى النية فلا يكون المفهومان المتغايران بمترادفين حتى يصح ان

يقال احدهما عبارة اخرى للافراد اذ الترادف انما يكون في التعدد المفهومين لا المثال المذكور فلا بد من ان يكون قوله ما لم يعلم انحصار المطلحة فيها في شيء متلازما لقوله احتاج صحتها الى النية حتى يصح قوله بعبارة اخرى لكن يرد عليه بان اللزوم بينهما لا يكون بينا ولا مبينا الا ان يقال ان تعليل وجه اللزوم بينهما بقوله فان امتثال الامر حينئذ لا يحصل الا بقصد الطاعة في العرف والعادة تعليل بما هو ظاهره عليل لانه ليس الا دعوى مصادرة وللمنع فيه مجال الا مع انه كبرى القياس وصغراه اعني ما لم يعلم انحصار المطلحة فيه فيحتمل ان يكون الامر به الخ غير ثابتة وكيف كان فلا ينتج ان ما لم يعلم انحصار المطلحة فيه موقوف على قصد القربة والاطاعة حتى يثبت الملازمة بين العبارتين لا يقال ان معا والتعليل الذي قد ذكر انه كبرى القياس ثابت بالدليل الخارج من النص والاجماع بمعنى ان النص والاجماع انما دل على لزوم قصد القربة في العبادات فلا يكون دعواه ح دعوى مصادرة لانا نقول ان العبرة ح على النص والاجماع الدال على ثبوت القربة سواء علم انحصار المطلحة فيه او لم يعلم لا ان العبرة على لزوم عدم العلم بانحصار المطلحة في شيء لقصد القربة مع انه رحمه الله بصدد بيان قاعدة الملازمة بين ما لم يعلم انحصار المطلحة وبين قصد القربة لا بيان ثبوت قصد القربة بالدليل الخارج لان كلامه مسوق لذكر الدليل اللمي بان ما لم يعلم انحصار المطلحة علة لثبوت قصد القربة وثبوت قصده بالدليل الخارج لم يثبت العلية بينهما حتى يحقق دعوى العلية بل انما هي كونها دعوى مصادرة الكلام فح لا بد من ان يوجه كلامه بما خرج عن كونه دعوى مصادرة ويثبت اللزوم بين العبارتين على طبق القاعدة فعلى هذا لا بد اولا من توجيه كلامه بتقديم مقدمة ذكرها الشيخ الاستاد قدس سره في حجة اشتراط العبادات بقصد القربة والمحقق الثاني في مواضع ثلث وقد حكيناها في مسئلة الملازمة ومقدمة الواجب ثم بيان ما اورد عليه صاحب الفصول فنقول اما توجيه كلامه فهو ان الواجبات الشرعية كلها على اقسام ستة ثلثة منها توصليات لا يحتاج اتيانها الى قصد القربة وداعي الامر وثلثة اخرى منها تعبديات يحتاج اتيانها الى قصد داعي الامر لانه اما ان يعلم ان غرض الامر ومطلحته هو عنوان المأمور به ليس الا كالامر بقتل الكافر مثلا فانه قد علم ان الغرض هو نفس عنوان القتل او علم ان الغرض من الامر الشيء الاخر الذي كان عنوان المأمور به مقدمة له ومحصلا له فعلى الاخير اما ان يكون حصول ذلك الشيء الاخر مما يحتاج الى قصده او انه يحصل من اتيان المأمور به قهرا من دون حاجة الى قصده فالاول كالامر بالقيام مثلا عند مجيء العالم وبالقعود عند مجيء الجاهل الفاسق فان الغرض من الامر بالقيام والقعود هو عنوان اخر وراء عنوان القيام والقعود وهو التعظيم والاهانة ومن المعلوم ان كلا من التعظيم والاهانة لا يحصل الا مع قصده ولا يحصل بمجرد فعل القيام والقعود بدون قصده والثاني كالامر بالكر والتقي والاستدبار مثلا فان الغرض من الامر بها هو حصول الانكسار والانتقال واستقبال القبلة ولا ريب ان كلا من هذه الاغراض حاصل قهرا من فعل الكر والتقي والاستدبار

لكان ما يح

الحصار فيه لم يعلم

والاجماع والامر ومسئلة التعبدي والبراءة ح

لكان معلوما على التفصيل ح

والاستدبار وهذه الاقسام الثلثة كلها توصليات داخلة في قوله نعم لو علم انحصار المطلحة في شيء خاص بناء على ان المراد من شيء الاعم من عنوان المأمور به ومن شيء اخر اما كون القسم الاول منها توصليا لا يحتاج اتيانه الى قصد داعي الامر فواضح اذ الغرض منه حصول المأمور به وهو حاصل من فعله وهو لا يحتاج الى قصده ولا حاجة في حصوله الى قصد القربة والامتثال التعبدي وهكذا القسم الثالث فان الغرض حاصل قهرا من فعل المأمور من دون قصده الى داعي الامر واما القسم الثاني فهو ايضا توصلي لان الغرض حاصل مع قصد صدور الفعل من فاعل مختار غير مكره قاصد للفعل والغرض ولا حاجة الى قصد القربة وداعي الامر واما ان لا يعلم ان غرض الامر هو عنوان المأمور به او شيء اخر بان يشك ان الغرض من الامر هو عنوان المأمور به او انه شيء اخر واما ان يعلم ان الغرض هو شيء اخر ولكن لا يعلم كنه ذلك الشيء الاخر وانه معلوم بالجملة بان يعلم ان الطهارة في الامر بالوضوء فان الغرض من الامر بالوضوء هو الطهارة ولكن كنه الطهارة غير معلوم وغيرها من القسم الثاني اما ان يكون مما يحتاج الى قصده او يحصل قهرا يعني انه يحتمل ان يحتاج الى قصده او يحصل قهرا او لا يحتاج الى قصده وهذه الاقسام الثلثة تعبديات داخلة في قوله ما لم يعلم انحصار المطلحة فيها في شيء سواء لم يعلم المطلحة اصلا بان لا يعلم انما هو عنوان المأمور به او انها شيء اخر كالقسم الاول منها او علمت في الجملة بان علم انها شيء اخر ولكن لا يعلم كنهه كالقسمين الاخيرين منها ومن هنا ظهر المراد من قوله في الجملة واندفع به الاشكال الاول الوارد على كلامه واما اندفاع دعوى المصادرة الواردة على التعليل واثبات الملازمة بين العبارتين بادعاء ان هذه الاقسام الثلثة كلها يحتاج الى قصد القربة فبان يقال كما حكيناه عن الشيخ الاستاد مرارا من انه اذا لم يعلم ان غرض الامر ومطلحته او لم يعلم اصلا او علم في الجملة كان مقتضى تحكيم قاعدة الاحتياط اشتغال اتيان الفعل مع قصد القربة حتى كان لتلك الاقسام في كيفية الامتثال اذ من المحتمل ان يكون الغرض والمطلحة في تلك الاقسام هو عنوان شيء اخر غيبي كان تحصيله محتاجا الى قصده كعنوان التعظيم مثلا فلما لم يمكن قصده من جهة الجهل به فلا بد من قصد لازمه وهو القربة وداعي الامر حتى يحصل من قصد لازمه قصده اجمالا لاستقلال العقل بلزوم القطع بالامتثال ما لم يحرز الغرض في المأمور به وملخصه ان احتمال كون الغرض غرض الامر ومطلحته فيها هو عنوان الشيء الاخر الغيبي الذي يحتاج تحصيله الى قصده موجب لاتيان الفعل مع قصده تفصيلا حتى يحصل البراءة القطعية من الامتثال فلما لم يمكن ذلك بواسطة الجهل به تفصيلا فلا بد من قصد لازمه وهو قصد الامر والقربة لكي يحصل من قصد لازمه لكي يحصل منه قصده اجمالا واما اتيان ذات الفعل بدون قصد القربة فلا يحصل به الامتثال بذلك العنوان الغيبي المحتمل لا تفصيلا ولا اجمالا فلا يحصل البراءة القطعية من الامتثال الذي كان العقل مستقلا بلزومه فح ثبت الملازمة بين قوله ما لم يعلم انحصار المطلحة

[illegible]

موضوع انه لو فعله لا لاجل امر المولى بل للدعوة النفسانية مثلا ان الغرض حاصل ح قصده الفعل والغرض ح

لا يعلم ذلك الشيء الاخر على التفصيل بانه علم اجمالا ان الغرض شيء وراء عنوان المأمور به ولكن لا يعلم ان ذلك الشيء الاخر ما هو او علم ذلك الشيء الاخر على التفصيل ولكن لا يعلم كنهه وحقيقته كالطهارة من الامر بالوضوء فان غرض الامر معلوم بالتفصيل وهو الطهارة معلوم تفصيلا ولكن كنه الطهارة وحقيقتها غير معلوم بانه هل النزاهة او غيرها ح

ولكن لا يعلم على التفصيل او علم تفصيلا ح

مجردا

وفيها في شيء ويبقى قوله ما احتاج صحتها الى قصد القربة فانه فيه اشكال وعدم كونه مصادرة ولكنه مردود عندنا اولا بما ذكرناه مرارا في المسائل المتقدمة من انه انما يتم لو كان ذلك الغرض يعني المعنى المحتاج الى القصد من الامر الذي الذي ليس بيانه من شان الشارع الآمر كالتعظيم والاهانة واسهال الصفراء والتبريد وغير ذلك من الامور المعتبرة في الغرض كان المتكلم حينئذ قاعدة الاحتياط واما لو كان من الامور الواقعية الشرعية الذي يعلمه الا الشارع الآمر وكان بيانه بهيئات الشارع كما هو المفروض في المقام ح ليس الاطلاق كالقربى والرقي وتفرقة الارواح ونحو ذلك فلابد المتكلم في حكم العقل ح فيه هو البرائة لان ذلك الغرض الغيبي المحتمل المجهول المحتاج الى القصد كان بيانه وظيفة الشارع الآمر فحيثما لم يبينه الشارع كان العقاب عليه عقابا بلا بيان فيما كان بيانه على الآمر ومن المبرهن ان العقاب بلا بيان قبيح في نظر العقل فيكون المتكلم فيه ~~هو البرائة~~ مع احتمال كون الغرض هو العنوان الغيبي المحتاج الى القصد هو البرائة ليس الا وما ~~ذكره~~ يقال ان الاشتغال اليقيني يقتضي البرائة اليقينية انما يكون اذا تم البيان من الآمر وقام بما هو وظيفته من البيان بحيث لم يبق في البين سوى الرجوع الى العرف والى ربح في طريق معرفة الغرض من دون ان يكون حاجة الى الشارع الآمر من حيث انه آمر وحاكم واما اذا بقي حاجة اليه ولم يكن بد من الرجوع اليه والسؤال منه في معرفة الغرض ~~فيما يبينه~~ فلابد للمتكلم حينئذ لم يبينه انما هو القاعدة المقررة عند العقل في نفي المامور به شرطا او شطرا اعني البرائة لا نافي جريان ادلة البرائة فيهما سيان لا فرق بينهما اصلا ح يكون الاصل في الواجبات كونها توصليا لا يحتاج اتيانها الى قصد القربة فعلى هذا بطل التوجيه الذي المذكور في كلامه دام ظله من ان قصد القربة وداعي الامر لم يكن قصدا لذاتك الغرض الغيبي جزما بمعنى ان ذلك الغرض الغيبي اذا كان محتملا ان يكون مما يحتاج تحصيله الى قصده فليس قصد الامر والقربة في اتيان الفعل قصدا لذلك الغرض جزما فافهم واما الايراد الوارد على التعريف الذي ذكره في القوانين فهو انه قد اورد عليه في الفصول اولا بانتقاضه عكسه بالعبادات التي علم انحصار المصلحة فيها في الامتثال فيدل كالطهارة وتقرير الايراد هو ان الامر بالطهارة امر عبادي غيري كان الغرض منه اتيان الصلوة فالطهارة عبادة مع انه علم انحصار مصلحتها وغرضها باتيان الصلوة ح لم يصدق عليها تعريف العبادة بانها ما لم يعلم انحصار المصلحة فيها في شيء وقد يقرر الايراد بوجه آخر علاجها على ~~كل~~ بعض التقريرات المنسوبة الى بعض الافاضل ولعله من تلامذة شيخنا العلامة قدس سره وهو ان الامر بالوضوء كقوله فاغسلوا وجوهكم الخ امر عبادي قد علم ان مصلحته وغرضه منحصرة في الطهارة ولا يخفى عليك ان هذا التقرير الاخير خلاف صريح الايراد الذي ذكر في الفصول لتنصيصه بالانتقاض عكسا بالطهارة لا بالوضوء

الغيبي ح

كما هو المفروض في المقام ح

كما لابد منه في معرفة نفس المامور به كما وكيفا ح

التي كان المقصود منها الصلوة ح

التي كان المقصود منها اتيان الصلوة ح

بالوضوء الذي كان المقصود منه الطهارة فتامل وكيف كان فقد اجيب عنه اما على تقريره الاول بانه ان اريد من الامر بالطهارة الامر الاصلي المستفاد من قوله اذا دخل الوقت وجب عليك الطهور والصلوة فهو امر نفسي اصلي في قبال الامر بالصلوة ~~فقد علم ح عدم انحصار المصلحة فيها في~~ الصلوة فيصدق عليها تعريف العبادة لانه قد علم انحصار مصلحتها في الصلوة وان اريد منه الامر المقدمي المستفاد من الامر بالصلوة نظير الامر بنصب السلم المستفاد من الامر بالكون على السطح فهو ليس امرا عباديا حتى ينتقض به عكس التعريف بل انما يكون امرا توصليا غير عبادي قد علم فيه انحصار المصلحة بداهة ان الاوامر المقدمية كلها حينئذ المستفاد من الامر بذيها امر توصلي لان الغرض منه التوصل الى ذيها لا انه امر عبادي حتى ينتقض به عكس تعريف العبادة وفيه ان المراد من الامر بالطهارة ليس هو الامر المقدمي المستفاد من الامر بالصلوة حتى لا يكون عباديا بل انما المراد منه هو الامر الاصلي الذي قد احرز انه امر عبادي ولكن قد احرز ايضا ان الغرض منه هو كونه امرا غيريا كانت الطهارة غيريا ومقدمة للصلوة فهي عبادة ومقدمة بخلاف ساير المقدمات كنصب السلم ونحوه فانه مقدمة غير عبادي فاخذ فاذا امر بها وان كان اصليا الا انها مقدمة للصلوة ح كونها مقدمة للصلوة كان الايراد بانتقاض عكس التعريف باقيا على حاله لكونها عبادة قد علم انحصار الغرض بكونها مقدمة للصلوة ~~بل الاصلي~~ فلا يصدق عليها تعريف العبادة بانها ما لم يعلم انحصار المصلحة فيها في شيء ولكن الاولى تبديل الايراد المذكور بايراد آخر وهو ان التعريف الذي ذكره في القوانين تعريف لشيء بمباينه فان في العبادة قد علم انحصار المصلحة فيها في شيء وهو غرض التعبد لانه لا يعلم انحصار المصلحة فيها في شيء ح فيكون ما لم يعلم انحصار المصلحة فيها في شيء امرا مباينا للعبادة واما الجواب عن تقريره الثاني فقد يقال كما قيل ان الشيء في التعريف ~~مقيد~~ مقيد بقيد معلوم اي لا يعلم انحصارها في شيء معلوم ح يصدق التعريف على الوضوء الذي كان الغرض من الامر به الطهارة اذ الطهارة ح انما تكون امرا غير معلوم الكنه ولكنه ~~...~~ كذب صريح ورفيه بينته اذ القيد غير مذكور في التعريف والتحقيق في الجواب عنه هو ما اشرنا اليه سابقا من ان الطهارة لما لم تكن معلومة الكنه لكانت داخلة في قوله او علمت في الجملة ح لان التعريف المذكور شامل للوضوء الذي كان غرضه الطهارة لان ما لم يعلم انحصار المصلحة في شيء على ما صرح به في القوانين اعم من ان لا يعلم اصلا او علمت في الجملة فالطهارة

ح لا يعلم انحصار المصلحة في الطهارة ~~بل الصلوة~~ في شيء نظير ساير الواجبات النفسية حيث لا يعلم انحصار المصلحة فيها في شيء

مصلحة للوضوء وقد علمت في الجملة مما مر بيانه فظهر مما ذكرنا ان الايراد على
تقريره الاول وارد على التعريف الذي ذكره المحقق القمي ره لخلافه على التقرير الثاني
فانه غير وارد عليه وثانيها بانتقاض طرده بالتوصليات التي ليست عبادة ولا يعلم
مصالحها في شيء كوجوب توجيه الميت الى القبلة فانه توصلي غير عبادي مع ان التعريف
صادق عليه حيث انه لا يعلم انحصار مصلحته في شيء وقد اجيب عنه بانه يعلم انحصار
مصلحته في شيء وهو الانتهاء الى الحاصل من فعل التوجيه الواجب اعني نفس التوجه
وفيه ان غرض المورد انما هو الانتقاض بالتوصليات التي كان غرض الوجوب
فيها متعلقا على نفس فعلها الذي لا اثر له فح كان ايراد انتقاض طرد التعريف
باقيا على حاله فان نفس فعل تلك التوصليات كانت مما لا يعلم انحصار
مصلحته في شيء جزما مع انه مما تعلق به الوجوب توصلا لا تعبدا واما ما له
اثر كالتوجيه المذكور الذي كان اثره التوجه لا ينفع في ايراد الانتقاض ونحو ذلك
بالنسبة الى ما ليس له اثر اصلا من التوصليات فتامل ثم ان الشيخ الاستاد العلامة
قدس سره قد عرف العبادة بانها ما امر لاجل التعبد به وقد يرد على عكسه الانتقاض
بالوقف وساير الصدقات التي كان شرط صحتها قصد القربة والتعبد بها
فانها عبادات مع انها لم يومر بها لاجل التعبد بل انما امر بها لاجل ايصال الاحسان وجلب
النفع بمعنى ان شرط صحتها وان كان هو التعبد بها الا انها انما امر بها الى الغير
لاجل تسبيل المنفعة على الغير لا لاجل التعبد بها ونظيره ما ورد في بمضمونه
الزكوة من انها احسان على الفقراء والخمس توسعة على بني هاشم اللهم الا ان
يندفع الايراد بان الوقف ونحوه من الصدقات ليست بعبادات بل
من المعاملات كما ذهب اليه جمع من الفقهاء ولم نفهم ملخص ولذا ادرجه
ذكره في كتاب المعاملات والشهيد في تمهيد القواعد بعد ما قسم
الفقه والواجب الى اقسام ثلث من العبادات والمعاملات والاحكام
قال ان ما تعلق بالحصر بالاخرة فهو عبادة وما يتعلق بالدنيا فهو
معاملات سواء احتاج الى طرفين من الموجب والقابل كالعقد او
احتاج الى طرف واحد كالايقاع وما يتعلق بالسياسات فهو الاحكام
والديات والحدود اي فعلى هذا فقد عرف العبادة بما يتعلق بالاخرة
بمعنى ما امر به لاجل الاخرة ولكن ينتقض عكسه بما ينتقض به عكس التعريف
الذي ذكره شيخنا العلامة من الوقف والصدقات حيث انها لم يومر بها
للاخرة بل انما امر بها للاحسان وايصال المنفعة الى الغير فالجواب عنه
هو الجواب الذي ذكرناه من منع كونها عبادات بل انما تكون معاملات
والاولى اختيار ~~التعريف~~ التعريف الذي ذكره الشيخ الاستاد ره بادعاء
ان الوقف ونحوه من الصدقات معاملات كما عليه المشهور او اختيار
تعريف العبادة بتعريف عام شامل للوقف والصدقات ونحوها على
مقرب به الى الله هذا واما المعاملات فهي قد تطلق ويراد بها
العقود المفتقرة الى ايجاب وقبول وقد تطلق ويراد بها ما يتناول
الايقاعات وكيف كان فقد ينتقض على عكس هذا التعريف بالتوصليات
الواجبة فانها معاملات ليست بعبادات مع انها ليست بعقود مفتقرة
الى ايجاب وقبول ولا بايقاعات مفتقرة الى ايقاع انشاء وقد عرفها

وشرايط العبادة واجزائها فان اجزائها وشرائطها كنفسها عبادة
مع انها انما امر بها لاجل حصول المركب من العبادة لا لاجل الاخرة
وينتقض طرده بالتوصليات كغسل الثوب النجس للصلوة ونحوه
فانها غير عبادات ولكن امر بها للاخرة ح

۷۴

وقد عرفها المحقق القمي بان المراد بها هنا ما قابل ~~العبادات فهي غير العبادات~~
~~[illegible]~~ العبادة التي قد عرفها بانها ما احتاج صحتها
الى النية وبعبارة اخرى ما لا يعلم انحصار المصلحة فيها في شيء فيكون المراد
من المعاملات ح غير العبادة بهذا المعنى ~~[illegible]~~ ولكن يرد على تعريف
المعاملة ح ما يرد على تعريف العبادة الذي ذكره المحقق القمي ره طردا او
عكسا بمعنى ان ما ينتقض به عكس تعريف العبادة كان مما ينتقض به
طرد تعريف المعاملة بهذا المعنى وما ينتقض به طرد تعريف العبادة كان مما
ينتقض به عكس تعريف المعاملة وهكذا التعريف المعاملة بمقابل العبادة
بالمعنى الاخر الذي ذكره في تمهيد القواعد فانه ح ينتقض طرده بما
ينتقض به عكس معنى العبادة وعكسه بما ينتقض به طرد معنى العبادة
كما لا يخفى على المتامل فح كان الاولى بل الاحوط اختيار تعريف
المعاملة بانها ما قابل العبادة بالمعنى الذي ذكره الشيخ الاستاد من
انها ما امر بها لاجل التعبد فيكون المراد بالمعاملة ح ما لم يومر به لاجل
التعبد فح لا يرد عليه شيء من الايراد بعد ما عرفت من التزام ان الوقف
ونحوه معاملة الامر الثالث ان موضوع المسئلة التي كنا فيها انما يكون
متحدا مع موضوع مسئلة اصالة الصحة من حيث كونه قابلا لاتصافه الى
الصحة والفساد ولكن الفرق بينهما انما يكون من جهة ان الاول انما يكون
في الشبهات ~~الموضوعية والثاني في~~ الحكمية والثاني في الشبهات
الموضوعية وتوضيح ذلك ان موضوع المسئلتين انما يكون فيما له اثر
فاعلي مقصود وكان لترتب ذلك الاثر ~~[illegible]~~ عليه شرط من الشروط
بحيث كان بوجود ذلك الشرط متصفا بالصحة فيقال انه فعل صحيح
وبفقده متصفا بالفساد كما في الصلوة مثلا حيث انه كان له اثر
مقصود وهو المضانه الى ربع وله شرايط مثل ان لا يكون مع الثوب
النجس وجلد الميتة وغير ذلك فهي مع وجود تلك الشرائط متصفة
بالصحة ومع فقدها متصفة بالفساد ولكن هذا ان كان في الموضوعات
الخارجية فهو موضوع لمسئلة اصالة الصحة وان كان في الاحكام فهو
موضوع لمسئلة النهي في العبادات ويتفرع على ما ذكرنا النزاع الواقع
بين العلامة والشيخ الطوسي قدس الله سرهما في الاستنجاء بالمطعوم و
الاوراق المحترمة حيث ان الشيخ رحمه الله قال ان الاستنجاء غير حاصل
بها بواسطة النهي والحرمة الدال على الفساد فلا بد من تجديد غسل
الاستنجاء ثانيا بالماء او بشيء غير منهي وقد انكره العلامة رحمه الله
وقال ان الاستنجاء توصلي وقد حصل بشيء منهي والنهي انما
تعلق بامر خارج عن الاستنجاء وقد قلنا انه انما يكون فيما له اثر
واما ما له حكم دون الاثر فهو خارج عن موضوع المسئلتين ولم
يكن قابلا لاتصافه بالصحة والفساد كالسرقة مثلا فان له حكم وهو
قطع يد السارق اذا بلغ السرقة حد النصاب فلا يصح اتصافها بالصحة

قربة المضانه الى ربع ح
فعل ح

اذا بلغ النصاب وبالف دينار اذا لم يبلغه فلا يقال الرقبة الصحيحة والرقبة
الفاسدة الامر الرابع في تشخيص معنى الصحة والفساد وحيث انهما وصفان
متقابلان يوصف بهما العبادات تارة والمعاملات اخرى وقد اختلفوا
في تعريفهما بالاعتبار الاول فلابد من تشخيص معناهما حتى يتضح المراد من
صحة العبادة وفسادها في قولهم النهي فيها يدل على الفساد فنقول ان
الصحة في العرف العام تارة تطلق ويراد بها ما قابل المكسور
فيقال الاناء صحيح اي غير مكسور وتارة اخرى تطلق ويراد بها تام الاجزاء
فيقابل المعيب ويقال فلان صحيح في خلقته الاصلية اي تام الاجزاء
ولا يكون ناقصا [illegible] ومعيبا وثالثا تطلق ويراد بها ترتب
الاثر والفائدة فهو صحيح اي له اثر وفائدة ومن هذا القبيل قولهم
فلان صحيح الحديث اي يترتب عليه الاثر والفائدة وهو كونه صادقا في حديثه
المطابق للواقع وليس هذه الاطلاقات من باب الاشتراك وتعدد الاوضاع
لكونه على خلاف الاصل مع انتفاء الدليل الدال عليه وانما تكون من باب
الاشتراك المعنوي الذي لا بد فيه من ملاحظة المناسبة وقدر الجامع بين
المعاني [illegible]
ويمكن ان يكون الجامع بين هذه الاطلاقات هو الاطلاق الاخير اذ يطلق على
الصحة بالمعنيين الاولين ايضا ما يترتب عليه الفائدة لوضوح ان في الاناء
الغير المكسور وفيما كان تام الاجزاء بحسب خلقته الاصلية فائدة ليس
تلك الفائدة في المكسور والناقص واما في العرف الخاص يعني الاصطلاح
الخاص ففي اصطلاح المتكلمين فالصحة تطلق ويراد بها موافقة الامر (وبعبارة اخرى صح)
موافقتها موافقة العبادة للامر او الشريعة [illegible] موافقة الامتثال للشريعة
وفي اصطلاح الفقهاء انها تطلق ويراد بها اسقاط القضاء وقد يقال
كما قيل ان الاختلاف بين الفقهاء والمتكلمين في تحديد الصحة ليس
من باب الاشتراك من باب الاختلاف في الاصطلاح بل انما يكون من (الاشتراك وجه)
باب الاختلاف في المصداق بعد ملاحظة المناسبة بالنسبة الى المعنى
الاخير من معاني الصحة في العرف العام حيث ان المتكلمين لما كان نظرهم
الى امر الآخرة فقالوا ان مصداق الصحة بمعنى ما يترتب عليه الفائدة (منه [illegible])
انما هو موافقة الامر او الشريعة بخلاف الفقهاء فان نظرهم
لما كان الى امر الدنيا واصلاح حال العباد في الامر الحلال و
الحرام فقالوا ان مصداق الصحة وترتب الفائدة انما يكون
في معنى اسقاط القضاء ولكن فيه اولا انه اجتهاد في مقابل النص
على تعدد الاصطلاح لتنصيصهم على ان الصحة في اصطلاح الفقهاء
كذا وفي اصطلاح المتكلمين كذا ومع التنصيص بذلك كيف يقال
انه ليس بتعدد الاصطلاح بل الاختلاف في المصداق وثانيا انه
لو كان من باب الاختلاف في المصداق لا الاختلاف في الاصطلاح
يلزم ان لا يصح [illegible] بالنسبة الى المتكلمين بسلب الصحة عن معنى اسقاط

[illegible]

القضاء وبالعكس لان الصحة بمعنى ترتب الفائدة في الجملة حاصلة ايضا
بالنسبة الى معنى اسقاط القضاء عند المتكلمين بناء على ان يكون الاختلاف
من باب الاختلاف في المصداق مع انهم يقولون بصحة سلب الصحة عن اسقاط
القضاء وليس ذلك الا من جهة ان الاختلاف بينهم اختلاف في
الاصطلاح ولذا يصح سلب الصحة عند كل واحد من الفريقين عن المعنى باصطلاح
فرقة اخرى ثم قبل التكلم في الحدين اعلم انهم قد ذكروا في ثمرة النزاع (هذين صح)
بين الفريقين ما اشتهر بينهم من ان الحدين عموم وخصوص مطلق ويتفارقان
في صلوة من صلى بظن الطهارة ثم انكشف الخلاف بفقد الطهارة في نفس
الامر فانها صحيحة على الاول لحصول الموافقة للامر في حال الظن بالطهارة
وفاسدة على الثاني لعدم اسقاطها القضاء فيجب عليه القضاء لو علم
بعد الصلوة فاوردوا على هذه الثمرة اشكالا وتقرير الاشكال
يكون بوجوه كلها متقاربة الاول ما في الفصول من ان الامر في الحدين
اما ان يكون [illegible] امرا ظاهريا او واقعيا او اعما من الظاهري
والواقعي او في الاول واحد المتكلمين اعما منهما وفي الثاني الواقعي
فقط فان كان العبرة في الحدين بالامر الظاهري كانت الصلوة في الفرض
المذكور على الحدين صحيحة اما على الاول فظاهر للاعتراف بحصول الموافقة
للامر واما على الثاني فلاسقاطها القضاء بالنسبة الى ذلك الامر الظاهري
ضرورة انها لا تقتضي على حسبه وان كانت العبرة بالامر الواقعي كانت فاسدة
على الحدين اما على الثاني فظاهر واما على الاول فكذلك لعدم حصول الموافقة
للامر الواقعي الذي كان في نفس الامر مع فقد الطهارة وان اريد به فيهما
ما يعم القسمين من الظاهري والواقعي فكذا لانها اما فاسدة على الحدين
او صحيحة على الحدين اذ الامر في كليهما اعم من القسمين فهي بالنسبة الى
القسم الظاهري صحيحة على الحدين وبالنسبة الى القسم الواقعي فاسدة
على الحدين ايضا واما ان اريد التفكيك بجعل الامر في الاول على الاعم
من القسمين وفي الثاني على الواقعي فقط فهو تكلف لا دليل عليه الثاني
ما في الحاشية من ان الامر الظاهري عند المتكلمين لم يكن في الحقيقة
امرا فيكون العبرة في الحدين [illegible] بالامر الواقعي دون الظاهري [illegible]
[illegible] فساد الصلوة في الفرض المذكور على الحدين لا صحتها على الاول دون
الثاني كما هو مقتضى الثمرة المذكورة واما التفكيك بارادة الاعم
في الاول والواقعي فقط في الثاني فهو مما لا وجه له الثالث ما في
القوانين من ان العبرة في الحدين بالامر الظاهري الصادق عليه
الامر الذي كان المراد منه فيهما الامر في الجملة فيلزم صحتها على الحدين
هذا ولكن يندفع الاشكال على التقرير الاول والثالث بما هو مذكور في القوانين
وحاشيته حاصله ان ارادة التفكيك انما هو في الحدين انما هو جار على ما يقتضيه
ظاهر كل واحد من الحدين لا انه تكلف لا وجه له بل الوجه له ذلك انما هو ظهورها

له الكر وذلك لان الجد الاول قضية موجبة فهو بظاهره يقتضي موافقة الامر في الجملة لحقيقة ما يقتضيه الايجاب الوارد على الطبيعة الصادقة في طرف الاثبات بالنسبة الى بعض الافراد فيكون المراد منه في الجد الاول موافقة الامر في الجملة ولو بالنسبة الى الامر الظاهري واما الجد الثاني فهو قضية سالبة اذ مفاده عدم ثبوت القضاء والسالبة بظاهرها انما تقتضي سلب الطبيعة بالنسبة الى جميع الافراد وعدمها فيكون المراد منه في اسقاط جميع القضاء بالنسبة الى جميع الاوامر حتى الامر الواقعي بمعنى انه لم يكف في سقوط القضاء الامر الظاهري بل لا بد من سقوطه بالنسبة الى الامر الواقعي ولذا لم يصدق الجد الثاني على الفرض المذكور لعدم اسقاط القضاء بالنسبة الى الامر الواقعي واما اندفاعه على التقرير الثاني فلا ولا نمنع ان الامر الظاهري ليس في الحقيقة امرا بل انما هو في الحقيقة امر عند المتكلمين وعند غيرهم فادعاه في منع كونه امرا لحكم وغيره وانما سلمنا ذلك الا انه انما يتم لو اعتبر الامارات والطرق الظاهرية من باب الطريقية فحيث كانت العبرة في الحقيقة على الواقع فالامر الظاهري مع كشف الخلاف لم يكن في الحقيقة امرا واما اذا اعتبرت من باب الموضوعية بان كانت المصلحة في نفس تلك الاوامر والامارات الظاهرية ولو مع كشف الخلاف فلا والاوامر الظاهرية انما اعتبرت من باب الموضوعية دون الطريقية ومن لنا سلمنا انها ليست بامر وانما اعتبرت من باب الطريقية الا ان المناقشة في المثال المذكور ليس من دأب المحصلين ويدلنا ويمكن نفرض مثالا اخر يكون محل تفارق الجدين بحيث يصدق فيه الجد الاول دون الثاني فيكون النسبة المذكورة بين الجدين من كون الاول اعم من الثاني باقية على حالها وهو ما اذا اصلي بالامر الواقعي الثانوي كصلوة ذوي الاعذار او الصلوة مع التيمم لفقد الماء ثم بعد الصلوة انكشف الخلاف برفع العذر ووجدان الماء فانها على الجد الاول صحيحة لا يوجب الاعادة والقضاء وعلى الثاني فاسدة توجب الاعادة والقضاء فحق لا يجوز لان يترهم ان الامر الواقعي الثانوي كالامر بالتيمم لم يكن امرا فنعم هذا اخر ما نقول الكلام في الجدين فهو ان نقول ان الاحتمالات فيها كثيرة بين معقول وغير معقول ثم بين مقبول وغير مقبول وبين ما اذا تقلبت النسبة بين الجدين الى كون الثاني اي اعم من الاول او الى كونهما متساويين وبين ما اذا بقيت النسبة على حالها لان الامر في الجد الاول اما واقعي واما ظاهري والواقعي اما اختياري كالصلوة مع تيقن الطهارة الاتية واما اضطراري كالصلوة مع تيقن الطهارة الترابية والظاهري اما اعتقادي عقلي واما شرعي ثم ان المراد من الامر اما احد هذه الاحتمالات الاربعة خاصة او احد لا على التعيين او مجموعها او الاعم منها فيصير الاحتمالات ستة او المراد منه اثنان اثنان من الاحتمالات الستة فيصير الاحتمالات ازيد من العشرة وهذه الاحتمالات موجودة بعينها في الجد الثاني ثم يضرب احتمالات الامر في الجد الثاني على احتمالاته في الجد الاول يصير مبلغها ازيد من المائة ولا يخفى عليك ان بعض هذه الاحتمالات غير معقول فالمعقول منها ما ~~كانت النسبة بين~~ الجدين بين ما صحة الثمرة المذكورة وبقاء النسبة بين الجدين لحالها على تقديره وهو

في الجملة خ

الاضطراري خ

وهو ما اذا اريد من موافقة الامر في الجد الاول في الجملة الاعم من الواقعي والظاهري ومن اسقاط القضاء في الثاني اسقاط كلي القضاء الامر الواقعي وبين ما يلزم عدم صحة الثمرة وانقلاب النسبة المذكورة اما الى ~~التساوي~~ ~~التعاكس~~ انعكاسها بان يلزم اعمية الصحيح الفقهاء في مطلق كما اذا اريد من الامر في الجد الاول الواقعي ومن اسقاط القضاء الاعم منه ومن الظاهري او الى تساوي النسبة بين الجدين كما اذا اريد من الامر في كل منهما الواقعي الاختياري فعلى هذين الاحتمالين كانت الثمرة المذكورة باطلة لان صحتها على ما ذكروه انما تكون في صحة الفرض المذكور على الجد الاول دون الثاني وهذا لا يكون الا اذا كان الجد الاول اعم مطلقا من الثاني لا العكس ولا التساوي ضرورة انه على العكس يستلزم فساد الفرض المذكور على الاول وصحته على الثاني واما على التساوي فيلزم فساده على الجدين ثم ان المختار من بين الاحتمالات هو ما اذا اريد من الامر في الجد الاول الاعم من الظاهري والواقعي ومن الثاني الواقعي فقط نظرا الى القاعدة المذكورة المستفادة من ظاهر الجدين من ان موافقة الامر قضية موجبة يقتضي ثبوت الموافقة في الجملة واما اسقاط القضاء فقضية سالبة يقتضي سلب كلي القضاء بالنسبة الى الامر الواقعي ايضا فالثمرة المذكورة في صلوة من صلى بظن الطهارة بعد ما تبين له الخلاف وقد عرفت انها صحيحة على الجد الاول دون الثاني واما قبل تبين الخلاف فهل الثمرة المذكورة ايضا باقية على حالها بان الحكم بصحة صلوته في هذا الحال اي قبل انكشاف الخلاف على الجد الاول لموافقتها الامر في الجملة وفسادها على الثاني لعدم اسقاط القضاء بالنسبة الى الامر الواقعي اولا بان الحكم بصحتها في هذا الحال على الجد الثاني ايضا فنقول وان كان الحكم بصحتها على الثاني ايضا وجه نظرا الى انها مسقطة للقضاء بالنظر الى ظاهر الحال وعدم انكشاف الخلاف الا ان التحقيق على ما يقتضيه القاعدة هو بقاء الثمرة وفسادها على الجد الثاني لوضوح انها قبل انكشاف الخلاف غير مسقطة للقضاء بالنسبة الى الامر الواقعي جزما ولو نذر ان يعطي درهما على من صلى صلوة صحيحة فلا يبرء بان يعطي من صلى بظن الطهارة من دون تبين الخلاف كما لا يبرء الولي في مقام قضاء صلوات ابيه باتيان الصلوة بظن الطهارة فلو قيل ان هنا اصل موضوعي يقتضي صحتها على الجد الثاني قبل انكشاف الخلاف وهو اصالة عدم انكشاف الخلاف فعلنا اولا انه اصل مثبت لم يثبت به كون صلوته صحيحة مسقطة للقضاء بالنسبة الى الامر الواقعي الا بواسطة لازم غير شرعي وهو كونها مع الطهارة الواقعية اذ الشك في صحة صلوته انما يكون بعد

على تقديره خ

صحيحة خ

لكلي خ

بظن الطهارة خ

العمل بالصلوة ومن المعلوم بداهة ان التمسك ببقاء الطهارة وعدم انكشاف خلاف الطهارة لم يثبت كون العمل الواقع صحيحا الا ان يكون مثبتا ومع ان التمسك بعدم تبين الخلاف انما ينفع التمسك به قبل العمل بالصلوة حيث انه يثبت جواز الدخول فيها من دون ان يكون مثبتا وقد ذكرنا ونعمل مرارا في نظائر المقام مثل التمسك بطهارة الماء فانه لو شك في طهارته قبل الوضوء بالوضوء فينفع التمسك بالتمسك بطهارته لاثبات جواز الدخول في الوضوء واما بعد العمل بالوضوء فلو شك في صحته بواسطة طهارته وعدمها فلا فائدة في التمسك به لاثبات صحة الوضوء الا ان يكون مثبتا ومثل التمسك ببقاء الامام في الركوع فانه لو شك في بقائه فيه قبل الاقتداء فالتمسك به ينفع لجواز الاقتداء او دخوله في الصلوة تمسكا بهذا الاصل واما بعد الاقتداء او بعد الصلوة فلو شك في صحة صلوته بواسطة ان الاقتداء وقع في حال بقاء الامام في حال الركوع ام لا وعدمه فلا فائدة في التمسك بهذا الاصل الا ان يكون مثبتا وثانيا انه معارض باصل موضوعي اخر يقتضي فساد على الحد الثاني وهو اصالة عدم موافقتها للامر الواقعي وفي الفصول انه اعترض على الحد الثاني للصحة بما هو المشهور المعروف من انه ينتقض عكسه بصحيح العبادات ونحوه مما لا قضاء له حيث ان الحد الثاني غير صادق على جملة من صحيح العبادات عليه و ان اسقاط القضاء وبناء على ارادة معناه الحقيقي انما هو فرع ثبوت القضاء ولو في الجملة والمفروض انه لا قضاء له اصلا مع انه داخل في المحدود اعني الصحة وان اريد به معنى عدم ثبوت القضاء فيرد عليه انتقاض طرده للصحة وعكس الحد الثاني للفاسد بفاسد العبادات التي لم يثبت لها القضاء واجيب عنه بتوجيهين الاول ان المراد بالقضاء ليس معناه الحقيقي وهو اتيان الفعل خارج الوقت بل المراد ما يتناول الاعادة وهو اتيان الفعل ثانيا فصحيح العبادات انما يكون ما يسقط به القضاء بمعنى الاعادة الثاني ان المراد اسقاط القضاء لو كان له ثانية القضاء بمعنى اسقطه على تقدير ان يكون له قضاء وقد وقع في الفصول كلا من الوجهين فقال اما الاول فلانه مع اشتماله على مخالفة ظاهر الاصطلاح اذ ظاهرهم ان القضاء عبارة عن الاتيان في خارج الوقت غير مصحح للحد الثاني لان الاعتراض بانتقاض عكسه باق بالنسبة الى صحيح العبادات عنه ضيق الوقت وصحيح الصوم المندوب وصحيح النوافل المبتدأة وما بحكمها ولو عول على التأويل المتقدم اتجه الاعتراض بفساده المذكورات واما الثاني فلانه لو تم فقصاراه لاجل عدم ما بعده لفظ القضاء عليه لا يقصر عن فساد اصل الاعتراض فلا فائدة له في فساد الاعتراض الا الالتزام بما لا يقتصر فساده عن فساد الاعتراض ثم انه بعد ذلك قال فالاولى تحديد الصحة على طريقة الفقهاء بموافقة العبادة للامر الواقعي او بالشمالها على ما يقتضي الامر اشتمالها عليه فهذا التحديد على طريقتهم يرجع

وبهذا لو اريد من موافقة الامر في الحد الاول في الجملة او الاعم من الواقعي والظاهري ومن اسقاط القضاء في الثاني اسقاطه كلا للقضاء او الامر الواقعي وبالنسبة الى لازم عدم صحة الثمرة وانعكاس النسبة المذكورة اما الى انعكاس النسبة بان يلزم اعمية الصحيح الفقهائي مطلقا كما اذا اريد من الامر في الحد الاول الواقعي ومن اسقاط القضاء الاعم من الواقعي والظاهري او الى التساوي في النسبة بين الحدين كما اذا اريد من الامر في كل من الحدين الواقعي الا فقط فعلى التقديرين كانت الثمرة باطلة لان ثمرتها انما تكون فيما اذا صح على الحد الاول دون الثاني كما ذكروه في المثال المذكور وهذا لا يكون الا اذا كان الحد الاول اعم مطلقا من الثاني لا العكس ولا التساوي ثم المتبادر من الاقتضاء لا ينبئ بها اذا اريد من الامر في الاول في الجملة وفي الثاني الواقعي نظرا الى ما ذكره المحقق الكمرئي من ان الاول قضية موجبة فالاثبات يقتضي ثبوت الموافقة في الجملة بخلاف اسقاط القضاء فانه سالبة تقتضي سلب كل القضاء بالنسبة الى الامر الواقعي بهذا حال الثمرة المذكورة في صلوة من صلى بظن الطهارة بعد ما انكشف له الخلاف وقد عرفت انها صحيحة على الاول دون الثاني والمرقيل ~~ان انكشف الخلاف بنفسه~~ على نظن الطهارة ولكن لم ينكشف له الخلاف بعد يرجع الى تحديد الصحة على طريقة المتكلمين الا ان الفرق بينهما يكون في ان الامر على طريقة المتكلمين اعم من الظاهري والواقعي وعلى طريقة الفقهاء فهو الواقعي وما ذكر في التحديد المشهور على طريقة الفقهاء من ان اسقاط القضاء قضية سالبة يقتضي سقوط جميع القضاء بالنسبة الى جميع الاوامر غير آت في هذا التحديد الذي اختاره في الفصول على طريقتهم لكونه موجبة يقتضي موافقة الامر الواقعي في الجملة هذا ولعمري انه لتحديد جيد وفي وفاد ولكن لا يخفى عليك ان في هذا التحديد بل في التحديد المشهور على كل من طريقتي المتكلمين والفقهاء نوع مسامحة لا يكون تلك المسامحة فيما لو عرف الصحة على طريقة المتكلمين بكون الفعل موافقا للامر وعلى طريقة الفقهاء بكون الفعل ما يسقط به القضاء لان الصحة انما تكون صفة للفعل ولا ريب ان ما ذكر في تحديد الصحة من الموافقة والاسقاط انما هو حدث بالمعنى المصدري والحدث مغاير معه في الوجود بحيث كانا موجودين بوجودين ولم يكن بصفة له وانما الصفة كونه موافقا ومسقطا بحيث كان مع الفعل موجودين بوجود واحد كالضارب مثلا فانه صفة للفاعل واما الضرب فهو حدث لكن مغاير مع الفاعل بحيث كانا موجودين بوجودين فلم يكن بصفة للفاعل ثم ان صاحب الاشارات في مقام الاعتراض على تحديد الفقهاء قال انه ان قلنا بان القضاء بثبوته بالامر الاول فيرجع تحديدهم للصحة باسقاط القضاء الى تحديد الصحة على طريقة المتكلمين اي بموافقة الامر لانه اذا

السقاطه بالامر الاول هو ج

لكان بالامر الاول لكان لازماً موافقة الفعل للامر الاول ايضاً في بطلان الصلوة
المذكورة في الفرض المذكور اذ على الطريقتين لكان صلوة من صلى بظن
الطهارة صحيحة وان قلنا بثبوته بامر جديد فيرد على تحديد الفقهاء
للصحة الاعتراض المعروف من انتقاض تعريفه بصحيح العبادة في الاجماع ذكره
من الاعتراض الاول ولا يخفى عليك ما فيه من ان ابتناء ذلك يكون
القضاء بالامر الاول او بامر جديد ليس بماله ربط بالمقام وانما هو
اجنبي عنه اذ على القول بكونه بالامر الاول ليس الساقط ايضاً بالامر
الاول حتى ~~يصلح~~ يرجع التحديد على طريقة الفقهاء الى التحديد على طريقة
المتكلمين بل انما يكون الاسقاط بالامر الواقعي فلا منافات بين كونه
بالامر الاول وبين عدم سقوط القضاء في الفرض المذكور من باب
تعدد المطلوب بان يقال ان المستفاد من الامر الاول الدال على
وجوب الصلوة مع الطهارة شيئان احدهما اتيانها معها في الوقت
والثاني اتيانها معها في خارج الوقت لو لم يات بها في الوقت فالحاصل لو
اتى بها بظن الطهارة ثم تبين الخلاف بمعنى تبين انه فاقد الطهارة كان
مقتضى ما يستفاد من الامر الاول من تعدد المطلوب هو اتيانها ثانيا
مع الطهارة على سبيل الاعادة ان كان في الوقت وعلى سبيل القضاء
ان كان في خارجه واما المعاملات فصحتها عبارة عن ترتب الاثر كما ذكره
غير واحد من الاصحاب ولكن ليس المراد من ذكر ترتب الاثر هو ارادة ترتبه
على الاطلاق حتى يكون الصحيح هو ما يترتب عليه مطلق الاثر سواء كان ذلك
الاثر مقصودا للفاعل من جعل ماله الاثر او لا و الا لزم شموله لما لا معنى
لاتصافه بالصحة ولا بالفساد كالاحكام والموت والجنابة وغير ذلك فان
الموت والجنابة مثلا كان مما يترتب عليه الاثر حيث ان اثر الموت ميراث
الوارث المسلم واثر الجنابة الاغتسال مع انه لا معنى ~~لان يقال~~ لاتصافها
بالصحة والفساد فلا يقال موت صحيح وجنابة صحيحة فيما اغتسل وورثه
الوارث كما لا يقال موت فاسد وجنابة فاسدة فيما لم يغتسل ولم يورثه
الوارث بل المراد منه انما هو ترتب الاثر المقصود للفاعل من جعل
المعاملات شرعا كتمليك العين في البيع والمنفعة في الاجارة والبضع
في النكاح ووقوع البينونة في الطلاق والحرية في العتق الى غير ذلك
فعلى هذا فخرج الموت والجنابة وغير ذلك عن قيد المقصود الفاعلي
بداهة ان الارث والغسل ليس بمقصود فاعلي من الموت والجنابة ثم انه
لابد ان يكون لترتب ذلك الاثر المقصود الفاعلي شرط من الشروط
الشرعية حتى يتحقق الفساد من فقدان ذلك الشرط واختلاله كما
ان شرط تمليك العين في البيع مثلا هو كون صيغة البيع عربيا فلو اتى
به من دون ان يكون عربيا فهو فاسد لا يترتب عليه اثر التمليك فحاصل
صحة المعاملات عبارة عن ترتب الاثر المقصود الفاعلي من جعلها شرعا
وكان لذلك الاثر شرط شرعي ويقابلها الفساد بمعنى عدم ترتب ذلك

كل من ج

ذلك الاثر عليها بواسطة فقد شرط من شروطه الرابع في تاسيس الاصل وقال
في القوانين الاصل في العبادات والمعاملات هو الفساد لان الاحكام
الشرعية توقيفية ومنها الصحة والاصل عدمها وعدم ما يكفي في ثبوت الفساد
وان كان هو ايضا من الاحكام الشرعية لان عدم الدليل دليل على العدم
اقول وقبل التكلم في هذا الامر لابد من تمهيد مقدمة وهو انهم في المبادي
الاحكامية قد قسموا الاحكام اولا الى التكليفية الخمسة الاقتضائية والوضعية
وهي الشرطية والسببية والمانعية والصحة والفساد وبعض الافاضل كصاحب الفصول
زاد عليها الحدود والعزائم وبعض اخر زاد عليها الجزئية ثم انهم اختلفوا في
ان الوضعية مجعولة شرعا كالخمسة التكليفية او انها امور عقلية منجعلة منتزعة من
الخمسة التكليفية ثم ان القائلين بكونها مجعولة بين من فصل فيها فقال ان
الشرعية والسببية والمانعية مجعولة شرعا دون الصحة والفساد وهو المختار
وبين من فصل بين العبادات والمعاملات فقال ان وصفي الصحة والفساد
في المعاملات مجعولان شرعا كالثلثة الاول من الوضعية وفي العبادات
عقلي منجعل واختاره المحقق جمال الدين وتبعه صاحب الفصول حيث قال
والتحقيق ان وصفي الصحة والفساد في العبادات عقلي وفي المعاملات شرعي
وهو ظاهر من البيان المتقدم انتهى اول كلامه وبعض الافاضل بين
تحديد الصحة والفساد في العبادات على طريقة المتكلمين وبينه على طريقة الفقهاء
فقال ان الصحة والفساد في العبادات على الاول عقلي منجعل وعلى الثاني شرعي
مجعول والاقوى عندنا هو ان الثلثة الاول من الوضعية اعني الشرطية
والسببية والمانعية مجعولة شرعا واما الصحة والفساد فهما عقليان خلافا
لشيخنا العلامة قدس سره فانه قال بانها كلها غير مجعولة ولنا على كل جزئي المختار
~~تحقيقنا~~ ما حققنا في كتابي الاشتقي فليرجع اليه ولكن ملخص مقالتنا
بالنسبة الى الجزء الاخير اعني كون الصحة والفساد عقليا غير مجعول هو ان الجعل
له معان الاول كونه بمعنى الخلقة والايجاد كما ان جعل ~~التكوين~~ الجعل في
التكوينيات عبارة عن الجاعل وخلقتها في الخارج وهو تأثير قائم
بالجاعل ولكن المجعول بهذا الجعل قائم بغيره الثاني كونه بمعنى الانشاء
الصادر عن الجاعل والقائم بنفسه الثالث بمعنى البيان وكون الشيء
مجعولا عبارة عن كونه مبينا ببيان الجاعل الرابع كونه بمعنى القرار
فيكون جعله عبارة عن كونه مقررا بقرار الجاعل اما المعنى الاول
فغير مراد في جعل الاحكام فضلا عن جعل الصحة والفساد ضرورة ان
المراد من جعلها هو جعلها بالذات ~~اي جعلها شرعا بانفسها مع ان~~
جعلها بالمعنى الاول ~~لا يكون الا جعل~~ بمعنى كونها مجعولة شرعا بانفسها
من دون ان تكون مجعولة بالتبع مع انها بناء على المعنى الاول من معاني
الجعل لا تكون الا مجعولة بالتبع كلوازم الماهيات فانها منجعلة
بجعل الملزومات والماهيات فانها بالملزومات في وجوداتها الخارجية
واما ساير المعاني فهو وان كان ما يمكن ارادته في جعل الاحكام ولكن
لا يمكن تعقل جعل الصحة والفساد بواحد من معاني الجعل اصلا
لان المكلف اذا اتى بالمأمور به بجميع اجزائه وشرائطه في العبادات

كلاهما ج

تفصيله ج

ارتبعية جعل غيرها ج

او اوجد في المعاملات سبب البيع مثلا لترابطه فالعقل لحكم بصحته وبموافقته
المأتي به للمأمور به وبكونه مسقطا للقضاء في الاول وببانه بما يترتب عليه
الاثر في الثاني بل هذا ان الصحة والموافقة وترتب الاثر حينئذ اتى به
المكلف على ما هو عليه امر حقيقي لا حاجة الى جعل الشارع وبيانه بل
لا يمكن له جعله واثباته بعدم حصوله لان العقل يكذبه ويحكم بحصوله قطعا فان
فكيف يجوز له الاثبات بعدم حصوله واما عدم جواز جعله بمعنى البيان فلان
الشارع اما ان يكون جعله وبيانه للصحة على طبق حكم العقل بحصوله فيما اتى به
المكلف على طبق ما امر به او يكون بيانه على خلاف حكم العقل فبيانه على الاول
تأكيد لحكم العقل فلا فائدة في جعله بل لا جعل له اصلا بعد حكم العقل به اتكالا
وعلى الثاني فهو يستلزم التناقض من حيث حصول الصحة والموافقة وعدم
حصوله وهكذا الكلام في طرف الفساد وثبت ما ذكرنا ان الصحة والفساد امر
عقلي غير قابل لجعل الشارع لا بمعنى الخلقة ولا بمعنى البيان كما اختاره
صاحب الفصول فمحصول ما اختار له ان يقال ان الصحة بمعنى موافقة
المأتي به للمأمور به او اسقاطه للقضاء في العبادات امر حقيقي يدركه
عقل كل احد فهو ليس ما يحتاج الى جعل الشارع وبيانه وهذا بخلاف
الصحة في المعاملات فان ترتب الاثر كالزوجية في النكاح والحرية في
العتق والملكية في البيع وهكذا في جميع المعاملات امر معنوي غيبي
يحتاج الى جعل الشارع وبيانه بحيث لا يدركه العقل الا ببيان الشارع
ولكنه مردود بان الاثر في المعاملات وان كان امرا معنويا غيبيا الا
انه منتزع من امر حقيقي وهو انطباق الفرد على الكبرى الكلية التي قد بينها
الشارع في المعاملات حيث انه بين لنا ان النكاح كلية سبب يترتب عليه الاثر
والصلح والعتق كذلك سبب يترتب عليه الاثر والبيع وغير ذلك كذلك
يترتب عليه الاثر فيقال هذا بيع وكل بيع يترتب عليه الاثر فهذا يترتب
عليه الاثر وهكذا النكاح وغيره وهذا الاثر حقيقة المنتزع منه وحقيقة حصول
النتيجة قد اكتفى في عدم جعل الصحة في المعاملات وكونه عقليا منجعلا كما
في العبادات وكون الاثر امرا غيبيا لا يؤثر في عدم جعله بعد ما كان
المنتزع منه امرا حسيا اذ لا يلزم على الشارع بيان خصوص الاثر وبيانه انه
في المعاملات ما ذا وما ذكره ظاهر في الالتزام الا على التفصيل الاخير بان
موافقة الامر على طريقة المتكلمين امر حسي واما اسقاط القضاء فهو امر
غيبي فيكون الصحة على طريقة الفقهاء امرا غيبيا مجعولا
بجعل الشارع ووجه ظهور الفساد ان اسقاط القضاء بالنسبة الى الامر
الواقعي وان كان امرا غيبيا الا انه منتزع من الامر الحسي وهو انطباق الصور
على كلية الكبرى التي قد بينها الشارع حيث ان ما اتى به بقصد الطهارة موافق
للامر وكل ما اتى موافق للامر مسقط للقضاء فينتج قطعا ان هذا
مسقط للقضاء فافهم اذا تحقق ذلك فلنرجع الى ما كنا فيه من
تأسيس الاصل فنقول الا انه رحمه الله قال في القوانين ان الاصل في
المعاملات فيما يشك في حكمها صحة وفسادا هو الفساد كما انه في العبادات

بالنسبة الى الامر الواقعي الذي لا يعلمه الا الشارع ولا يكون مبينا الا ببيانه ح

العبادات ايضا هو الفساد ومراده من الاصل هو الاصل الاولي في مقام الشبهة
الحكمية واما ان الاصل الثانوي في المعاملات في الشبهة الموضوعية منها فهو الصحة
كما اشار اليه بقوله واما استدلال بعض الفقهاء الخ وبعبارة اخرى ان المراد
باصالة الفساد في المعاملات انما هو الاصل الاولي مع قطع النظر عن العمومات
كاوفوا بالعقود وغيره واما بالنظر الى الاصل الثانوي اعني العمومات
فالاصل هو الصحة فاذا شك في صحة هذا الفرد من المعاملة ثم ان
هذا الاصل اي اصالة الفساد في المعاملات يقرر بوجوه منها اصالة عدم
جعل الصحة في المعاملة بناء على القول بكون الصحة مجعولة او اصالة عدم
كون المعاملة سببا ومنها اصالة عدم ترتب الاثر على المعاملة
ومنها اصالة عدم خطاب يستفاد منه صحة المعاملة وضعا بناء على القول
الاول او اصالة عدم خطاب تكليفي ينتزع منه صحتها بناء على القول
الثاني فالمتبع من هذه الاصول هنا هو الاخير لان عدم الخطاب
تعليقي في السابق وشك في اللاحق فيستصحب واما ما عدا الاخير فكله
غير صحيح من جهة فقد ان حالة سابقة فيه بداهة ان سببية هذه المعاملة او صحتها
او ترتب الاثر عليها كان في كل وقت مشكوكا وليس في وقت من الاوقات
معاملة كان عدم كونها سببا او عدم ترتب الاثر عليها يقينا واما
تقرير اصالة الفساد في العبادات فهو ان الاصل فيما اذا شك في
اومن جهة عدم الامر فيما شك في كونه موافقا للامر ومقتضى هذا ان الاصل
هو الفساد اذ الصحة من العبادة هو كونها موافقا للامر وهذا ما لا اشكال
فيه وانما الاشكال في ان اطلاق ما ذكره هنا من ان مقتضى الاصل في
العبادات هو الفساد مناف لما ذكره في مسئلة الصحيح والاعم وفي مسئلة
البرائة من ان الاصل في الشك في جزئية شيء او شرطيته للعبادة انما هو
البرائة لان مختاره هو الصحيح دون الاعم ولا ريب ان مقتضى اصل
البرائة انما هو صحة العبادة في مقام الشك في الجزئية والشرطية فيكون
الاصل فيها هو الصحة وان هذا الا التهافت ولو دفع الاشكال بان
كلامه هنا وان كان مطلقا يشمل ما كان الشك فيه من جهة الشك في
الجزئية والشرطية بعد ما كان له مقتضى الصحة او من جهة الشك في
ورود الامر به ابتداء بان كان هنا عبادة ابتدائية مستقلة لم
يرد عن الشارع الحجة صحة اصلا كصوم ثلثة ايام مثلا فشك ابتداء
في صحتها الا ان نظره في تأسيس الاصل هنا انما هو الاخير بمعنى
ان ما ذكره هنا من ان الاصل في العبادات هو الفساد انما هو
ناظر فيما اذا شك في صحتها ابتداء دون ما اذا شك في الجزئية
والشرطية بعد ما كان له جهة صحة وما ذكر في البرائة من ان الاصل فيها
الصحة انما هو فيما شك في الجزئية والشرطية بعد ما كان له جهة صحة فيرجع
مردود بان كلامه هنا ليس مطلقا شاملا للقسمين وانما هو نص في خصوص

كقوله اصل البيع حيث يستفاد سببية البيع ح

او عدم صحتها ح

فيقال الصحة على طريقة المتكلمين ح

دون الفساد ح

تأسيس الاصل فيما كان الشك فيه من جهة الجزئية والشرطية بعد ما كان له مقتضى الصحة لاانه
الشك في ورود الامر فيما لم يرد له جهة صحة اصلا انما هو خارج عن محل النزاع في
هذه المسئلة كما هو معترف به الكل فلابد ان يكون تأسيسه الاصل فيما هو داخل
في محل النزاع فيها فتامل وبالجملة ان كلامه هنا سواء كان مطلقا او مختصا بما كان
له جهة صحة ليس ناظرا الى تأسيس الاصل في خصوص ما لم يكن له جهة صحة بل هو ما
كان له جهة صحة من الشك في الجزئية والشرطية فبقى الاشكال
لتأسيسه فيما كان له جهة صحة ناظرا الى تأسيس الاصل بالنسبة
على حاله وقد يدفع الاشكال بان نظره في هذا المقام الى تأسيس الاصل حيث ان الشك
الى الاصل المحكوم وهو اصالة عدم اندراج العبادة تحت الامر
في اندراجها تحت الامر انما هو مسبب وناش عن الشك في جزئية شئ او شرطيته لها
فاصل البرائة عن الجزئية والشرطية اصل حاكم على اصالة عدم الاندراج
الا ان نظره هنا الى تحقيق الحال في الاصل المزال ولا ريب انه يقتضى
الفساد فيه اولا ان النظر الى تحقيق الحال وتأسيس الاصل بالنسبة
الى الاصل المزيل الحاكم الذي يقتضي الصحة اولى بل الزم منه بالنسبة
الى الاصل المزال الذي لا اعتبار به فيما بل الاصل المزيل وثانيا ان الاصل
المزال وهو اصالة عدم اندراجها تحت الامر ليس مما له حالة سابقة لوضوح
ان عدم اندراج هذه العبادة تحت الامر ليس في وقت من الاوقات
متيقنا بل انما هو مشكوك في كل آن من الابد الى الازل ولو قيل في مقام
دفع الاشكال بتبديل هذا الاصل وهو اصالة عدم الاندراج الى اصل آخر
بدل عليه في العبادة وهو اصالة عدم تعلق الامر بالعبادة المطلقة
الغير المقيدة بالجزء او الشرط المشكوك ومقتضى هذا ان الفساد في العبادة
المشكوكة بمعنى ان هذا الاصل انما يقتضي اعادتها ثانيا مع الجزء او الشرط
المشكوك لقلنا ان هذا الاصل معارض باصالة عدم تعلقه بالعبادة
المقيدة لما ذكرناه مرارا في رد صاحب الفصول القائل بانه اذا شك في تعلق
حادث او تكليف او وضع على ماهية مطلقة او مقيدة بما اعتبر فيه ملاحظة
امر زايد كما اذا شك مثلا في تعلق العتق على مطلق الرقبة او على المقيدة
بمؤمنة فالاصل عدم تعلقه بالمقيدة لاحتياجه الى ملاحظة امر زايد و
لكن التحقيق على ما مر ان الاصلين متعارضان اذ الامر دائر بين المتباينين
لانه دائر بين ملاحظة خصوصية زائدة على القدر المشترك وعدمها الى ما
في تشخيص محل النزاع في دلالة النهي على الفساد بالنسبة الى معنى الدلالة
وانقسامها الى اللغة والعرف والشرع نظرا الى تفصيل جماعة في
الدلالة على الفساد بين اللغة والشرع فنقول ان الدلالة اما مطابقة
بمعنى دلالة اللفظ على تمام ما وضع له من حيث انه كذلك او تضمن
بمعنى دلالته على جزء ما وضع له كذلك او التزام بمعنى دلالته
على خارجه كذلك ثم ان كلا من الدلالة التضمنية والالتزامية اما
وضعية او عقلية والمراد من الدلالة الوضعية هو ان يلاحظ
الواضع في وضعه وجعله شيئين متباينين او عدة اشياء متباينة
شطرا او تركيبا او شرطا وتقييدا بان يلاحظ الشيئين او الاشياء على
حالة واحدة تركيبية كان كل واحد من الشيئين او الاشياء
معتبراً وملحوظة

المتبع المعول به ح
ان تأسيس الاصل فيه غير متمر بعد
ما كان العمل بخلافه اذ العمل انما
يكون باصل البرائة الدال على الصحة
في مقام الشك في الجزئية والشرطية لمسئلة
نظرا الى ان محل النزاع في هذه ٨١/١٠
انما يكون فيما له مقتضى الصحة وكان
الشك في الجزئية والشرطية واما
تأسيسه فيما يدل على فساد ما ليس له جهة
صحة فهو مما ليس له فائدة لكونه غير
معمول به وانما العمل على خلافه وفاقا
ح

هذا كله في تأسيس الاصل في العبادات
بالنسبة الى معنى الصحة على طريقة
المتكلمين وقد عرفت ان الاصل
المتبع فيها هو الصحة واما بالنسبة
الى الصحة والفساد على طريقة
الفقهاء فهو بعينه عبارة عن
كون الاصل هو الاجزاء او عدم
الاجزاء وقد مر تفصيل الكلام
فيه في قبيل هذا في مسئلة
الاجزاء ومن اراد الاطلاع عليه
فليرجع اليها فلا نعيده خوفا من
الاطناب الممل ح

٨٠

معتبراً وملحوظاً بالجزئية او علاقة له وحدة تقييدية كان التقييد داخلا
في الموضوع له والقيد خارجا عنه نظير عدم الفرق في معنى الاعمى فالاولى دلالة
وضعية تضمنية والثاني وضعية التزامية واما المراد من الدلالة العقلية
فهو ان يلاحظ الواضع في مقام الوضع شيئا واحدا بسيطا ووضع اللفظ
له ولكن كان لذلك الشئ في تحليل العقل اوفى الخارج اجزاء متعددة
كالسرير فانه في مقام الوضع شئ واحد ولكن له في الخارج اجزاء متعددة
او كان له في نظر العقل لوازم خارجية كالزوجية بالنسبة الى الاربعة
فالاولى دلالة عقلية تضمنية والثاني عقلية التزامية ومن علائم
الدلالة الوضعية الالتزامية جواز التمسك بالتبادر في مقام اثباتها
وعدم جواز التمسك به في مقام اثبات الالتزامية العقلية كما تمسكوا
به بالنسبة الى الوجوب في معنى الامر اذ دلالته على المنع من الترك دلالة
وضعية التزامية حيث انه في وضع لفظ الامر قد لاحظ مرتبة خاصة من
الطلب وهو رجحان الفعل مقيدا بالمنع من الترك ومع ذلك قد تمسكوا
في اثبات الوجوب بهذا المعنى بتبادره من الامر ولكن لم يتمسكوا
بالتبادر في اثبات دلالة الامر بالشئ على النهي عن ضده حيث ان دلالته
عليه دلالة التزامية عقلية فان قلت ما السر في الحكم في بعض الدلالات
الالتزامية بتمسكون بالتبادر وفي البعض الآخر لا يتمسكون به قلت السر
في ذلك انه ان كان الشك في ثبوت الدلالة الالتزامية ناشئا عن الشك
في ثبوت الملزوم والمعنى المطابقي الذي بحيث لو فرض العلم بثبوته كان اللازم لازما
له جزما فيتمسك في اثباته بالتبادر حتى يثبت منه الالتزام كما في دلالة
الامر على الوجوب فان الشك فيه في الحقيقة شك في دلالته على المعنى المطابقي
وهو شدة الطلب وتأكده اذ بعد فرض ثبوت دلالته عليه بالتبادر او بغيره
يثبت دلالته التزاما على المنع من النقيض جزما واما ان لم يكن الشك فيها كذلك
بان علم بثبوت المعنى المطابقي فيها ومع ذلك يقع النزاع في كون اللازم فيها لازما
له وشك فيه فلا يتمسك فيها بالتبادر جزما كما في دلالة الامر بالشئ على النهي عن
ضده فان الملزوم اعني المعنى المطابقي للامر بالشئ امر ثابت لا شك فيه وانما
هو الشك في ثبوت الدلالة الالتزامية اعني دلالته على النهي عن الضد فح
لا معنى للتمسك بالتبادر في هذا المقام جزما اذا علمت هذا فلنرجع الى
الى ما كنا فيه من تشخيص محل النزاع بالنسبة الى اقسام الدلالة فنقول انه
انه لا ريب في ان نزاعهم في دلالة النهي على الفساد اما لغة او عرفا واما
شرعا ليس في الدلالة المطابقية ضرورة ان الفساد ليس معنى مطابقيا او عقلا ح
للنهي جزما وانما النزاع في دلالته الالتزامية او التضمنية فعلى كل من التقديرين
لا يعقل النزاع في دلالته على الفساد التزاما او تضمنا من حيث اللغة اذ
بان يقال انه في اللغة يدل

على الفساد ودلالة وضعية التزامية او وضعية تضمنية لان دلالة على الفساد
على ما عرفته في المقدمات انما يتعقل فيما له اسباب وشروط شرعية لكي يتحقق الحكمة
من وجوده والفساد من عدمها ولا يتصور الصحة والفساد فيما ليس له شروط
شرعية حتى يقال ان النهي فيه يدل على الفساد ولا ريب ان اللغة سابق على وضع
الشرع فليس للمعاني اللغوية شروط شرعية حتى يقال ان النهي في اللغة يدل
على الفساد بواسطة فقه ان تلك الشرعية بل هي لا يتصور في الاوضاع
والدلالات اللغوية بالنسبة الى المعاني اللغوية اسباب وشروطا شرعية
لا شروطا شرعية ولا غيرها حتى يتحقق الفساد من فقدانها وفرض وجود
الاسباب عند اهل اللغة للمعاني اللغوية انما هو خيال الهون من عكوكا
المرايا مضافا الى انا لو سلمنا تعقل دلالته على الفساد في اللغة ليرد
عليه انه يلزم في اللغة ارتكاب المجاز او الاشتراك بالنسبة الى النواهي
التي لا تدل على الفساد وانما تدل على مجرد التحريم كقوله لا تشرب الخمر اذ
كثيرا في اللغة لا يدل الا على مجرد التحريم ولو كان النهي في اللغة يدل على
~~الفساد ولكان النهي في اللغة اما مشتركا بين الفساد والتحريم او مجازا في التحريم~~
او ما يلتزم معنى الفساد وباقي ما لا يدل الا على التحريم او مجازا في الاخير
وكلاهما خلاف الاصل واما دلالته على الفساد دلالة التزامية عقلية
غير الوضعية اللغوية ~~فهو حق~~ فهي وان كانت متعقلة الا ان العقل
لا يحكم بالتزام الفساد ولزومه لمعنى النهي ضرورة ان الفساد امر
مباين مع التحريم ولا تلازم بينهما فيكون دلالته على الفساد عقلا كدلالته
عليه لغة خارجا عن محل النزاع لما عرفت من انه لا يدل عليه عقلا ولا لغة
واما دلالته عليه عرفا فكذلك اذ بعد ما ثبت ان النهي في اللغة لا يدل
على الفساد والعقل لا يفهم التزام الفساد لمعنى النهي فلا معنى
للقول بان العرف كما فيما يقابل اللغة والعقل يفهم ظهور النهي في الفساد
~~الا من باب القرينة العامة الطارئة في العرف العام~~ ظهوره فيه
واما من جهة ان الفساد وان كان مباينا لمعنى النهي ولكنه صار في العرف
مجازا مشهورا الاغلبية بالنسبة الى معنى النهي او ان النهي بواسطة
غلبة استعماله في الفساد عرفا صار على حد الحقيقة من معناه الحقيقي و
المنقول الى معنى الفساد واما من جهة ان النهي في العرف
من باب انصراف الكلي الى الفرد الشائع منصرف الى الفساد
لكونه فردا شايعا ولكن الجهات كلها غير صحيحة لا توجب ظهور النهي عرفا
في الفساد واما كون الفساد في العرف مجازا مشهورا فهو على ما ذكره
غير واحد من الاصحاب موجب لاجمال النهي في دلالته على معناه
واما في الحقيقي او على الفساد لا ظهوره في دلالته على الفساد واما في
الجهة الثانية فلوضوح انه لم يقل احد ان النهي في العرف قد
نقل من معناه الى معنى الفساد واما الجهة الثالثة فلانها
انما يتم لو كان المنصرف اليه فردا شايعا للمنصرف الكلي كما في انصراف
الالفاظ الى فرد شايع واحد ولا ريب ان الفساد ليس فرد الحرمة

وما ذكرناه يقال في مقام اختلاف العقل والعرف دقة ومسامحة من حمل اللفظ على العقل اللغوي والثاني على [illegible] الصنف وقلنا ان العبرة على المسامحة العرفية دون دقة العقل فانما هو في فهم اللفظ في الموضوع اليه كما في اللون المشتبه بلون الدم فانه لو [illegible] اختلف النقل والعرف في حكم العقل بالنظر الى دقته بانه ليس بدم كما انه [illegible] العرف نظرا الى مسامحته بانه دم واما في [illegible] العبرة على حكم العرف [illegible] الحكم الشرعي من اللفظ كما في الفساد ومن النهي فلا مسرح للعام العرف كالاعتبار به بعدما لا يفهمه العقل ولا يدل عليه اللغة الا [illegible] عرفي العرف العام من باب القرينة العامة صح

الشرط صح

وضع صح

النهي صح

81

للحرمة وانما هو مباين معها ولو قيل ان النهي في العرف منصرف الى الحرمة المقرونة مع الفساد ومن المعلوم ان الحرمة المقرونة مع الفساد فرد من
~~للحرمة فاذن يثبت ظهوره في الفساد~~ وقلنا انها فرد شايع للحرمة والفرد الآخر
منها ما لا يكون مقرونا معه فيكون ظهوره في الفساد من باب انصراف الكلي
الى الفرد لقلنا ان معنى النهي معنى حرفي نسبي والموضوع له فيه خاص فحينئذ كان
معناه كذلك كان انصرافه الى احد فرديه كانصراف المشترك الى احد
معنييه كانصراف العين مثلا الى النقد او الذهب في عدم الاعتبار به
فكما ان الانصراف في المشترك ما لا اعتبار به وانه لا يوجب ظهوره
في المنصرف اليه فكذا لا اعتبار بالانصراف في النهي الذي كان معناه
معنى حرفيا اذ الموضوع له فيه خاص فيكون كالمشترك ظاهرا بالنسبة
الى كل واحد من فرديه فالانصراف لا يوجب صرف ظهوره عن احدهما الى الآخر
وقال صاحب الحاشية والفصول في دلالة النهي على الفساد عرفا في خصوص المعاملات
ان النهي فيها كنواهي الطبيب بالنسبة الى المرضى عن صفة الادوية والمعاجين
وكنواهي الآمر حرفته او صناعته فيما يتعلق بحرفته وصناعته في انه لا يفهم من
تلك النواهي الارشاد الى نفي الاثر عنه فحصول الامر المنهي عنه والحاصل
ان تقنيني قانون المعاملات انما يكون لاجل تعيش بني آدم فهذا قرينة عامة
على ان النواهي فيها لنفي الاثر ومعنى كونها لنفي الاثر هو الفساد ولا النهي
في العرف على الفساد ولكن يرد عليهما اولا ان قياس النهي في المعاملات
قياس مع الفارق اذ نواهي الطبيب ونحوه محضة لصرف الارشاد بحيث
لم يكن فيها الا جهة الارشاد ولذا لا يفهم منها الا نفي الاثر بخلاف النهي
في المعاملات فان فيه وراء جهة الارشاد جهة مولوية الشارع فهو والجهة
لا تقتضي في النهي الا صرف التحريم دون الفساد ونفي الاثر وثانيا
ان دلالة النهي الارشادي على الفساد خارج عن محل النزاع في المسألة اذ
النزاع فيها في دلالة النهي التحريمي على الفساد واما دلالته على الفساد
شرعا بان يقال ان خصوصية الشرع موجبة لدلالته في العبادات و
المعاملات على الفساد فيأتي بيانها مفصلة وسيعا ولكن المناط في الدلالة
على الفساد وعدم الدلالة عليه هو اثبات ان الحرمة في المعاملات
والعبادات المنهي عنها ذاتي كحرمة الزنى واللواط والسرقة ونحو
ذلك او ~~المجموع~~ تشريعي فان اثبتنا ان الحرمة فيها ~~ذاتي~~
تشريعي فلا جرم الا انه يدل على الفساد والا فلا ثم اعلم ان
الاختلاف الواقع في هذه المسألة من حيث دلالة النهي فيها على
الفساد وعدمها ينافي الاتفاق على الواضح في مسألة المطلق والمقيد
على حمل المطلق على المقيد اذ اذا كانا مختلفين في الاثبات والنفي كقوله
اعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة اذ معنى تقييد المطلق هو فساد
المقيد وعدم كونه مجزيا لو اتى به فحينئذ الاتفاق اجماعيا كان اجماعهم
منافيا لاختلافهم في دلالة النهي على الفساد وقد بدا
من توجيه ما يرفع المنافاة بينهما وتوضيحه انهم اختلفوا في
دلالته على الفساد اختلافا كثيرا بحيث صار مبلغ الاقوال فيها زائدا على

الامر بالمطلق صح

بواسطة الانصراف الظهور لاجل [illegible] غير معارض للظهور الوضعي لكل من معنييه صح
توجيه صح

كتقنيني قانون الطب والحرفة ونحو ذلك صح

على نواهي الطبيب ونحوه صح

وان كان من جهة من حيث التشريع صح

عشرة وقد حكى رحمه الله في الحاشية عشرة منها احدها القول بالدلالة على
الفساد في العبادات والمعاملات لغة وشرعا ثانيها القول بعدم الدلالة
مطلقا ثالثها الدلالة فيهما شرعا لا لغة رابعها الدلالة في العبادات مطلقا
دون المعاملات مطلقا خامسها الدلالة فيهما شرعا لا لغة الا اذا رجع النهي
في المعاملات الى امر مقارن للعقد غير لازم سادسها القول بالدلالة
في العبادات مطلقا وفي المعاملات شرعا فاحفظه سابعها الدلالة على الفساد
لغة وشرعا في العبادات والمعاملات ان رجع النهي الى العين او الجزء
او اللازم ومقالان او غيره دون الوصف والخارج الغير اللازم ثامنها
القول بالدلالة في العبادات والدلالة في المعاملات شرعا بشرط ان
يكون تعلقه بالنهي لعينه او وصفه اللازم دون ما اذا كان لامر
خارج مفارق تاسعها الدلالة عليه شرعا فاحفظه في العبادات والمعاملات
ان رجع الى العين او الجزء او اللازم عاشرها الدلالة عليه في العبادات
شرعا فاحفظه واما باقي الاقوال فسنذكره من بعد فح هذا الاختلاف العظيم
كيف يكون التوفيق بينه وبين الاتفاق على حمل المطلق على المقيد
اذا اختلفا اثباتا ونفيا مع ان الاتفاق عليه مستلزم على الاتفاق
على دلالة على الفساد وقد ذكر في توجيهه وجوه منها ان الاختلاف
في هذه المسئلة دليل على عدم الاتفاق وخطائه في تلك المسئلة
ومنها ان الاتفاق في تلك المسئلة دليل على عدم الاختلاف في هذه
المسئلة وفساده في الوجهين كما ترى لبعد وقوع الخلاف والوفاق
غني عن البيان ومنها ان مصب الامر والنهي في تلك المسئلة انما
هو امر واحد وهو العتق في قوله اعتق رقبة ولا تعتق كافرة بخلاف
مصبهما في هذه المسئلة فانه يتعدد وفيه ما لا يخفى مما مر من ان الفرق
بين هذه المسئلة ومسئلة اجتماع الامر والنهي انما يكون في ان النسبة
بين الامر والنهي في هذه المسئلة نسبة العموم والخصوص المطلق وفي
مسئلة اجتماع الامر والنهي نسبة العموم والخصوص من وجه ومن البين
ان نسبة العموم المطلق بينهما لا يكون الا اذا كان مصبهما
امرا واحدا كقوله صل ولا تصل في المغصوب واما اذا كان مصبهما
متعددا كقوله صل ولا تغصب فهو مسئلة اجتماع الامر والنهي
ومنها ان الاختلاف والنزاع في هذه المسئلة انما يكون في كبرى
صغرى تنافي مدلولي الامر والنهي وصغرى دلالة النهي
على الفساد فالنزاع فيها صغروي بخلاف مسئلة المطلق والمقيد
فان الكلام فيها كبروي بعد احراز الصغرى بمعنى انه بعد فرض ثبوت
تنافي مدلولي المثبت والنافي ودلالة النافي على الفساد
اتفقوا على حمل المطلق المثبت على المقيد النافي ففرق بين بين
الاتفاق في الكبرى على فرض ثبوت الصغرى وبين الاختلاف
في اصل ثبوت الصغرى وقد اجيب عن هذا الوجه بانهم في
تلك المسئلة كما اتفقوا على الكبرى كذلك انهم اتفقوا على الصغرى
ايضا بمعنى انهم ايضا اتفقوا فيها على ثبوت تنافي مدلولي المثبت

فرض ح

المثبت والنافي والدليل على ذلك ان المطلق والمقيد في تلك المسئلة
اذا كانا مثبتين فقد اشترطوا في حمل المطلق منهما على المقيد ان يكون
التكليف منهما متحدا بواسطة اتحاد موجبهما بمعنى انه مشروط باتحاد
التكليف ومع عدم اتحاده لا يحمل المطلق منهما على المقيد واما
اذا اختلفا في النفي والاثبات فهم لا يشترطون فيه اتحاد التكليف
وعدم اشتراطهم فيه ذلك الشرط دليل على اتفاقهم على ثبوت
تنافي مدلولي الامر والنهي والا كان اللازم ان يشترطوا
فيه ايضا اتحاد التكليف لكي يحصل بهذا الشرط التنافي الذي
كان شرطا لحمل المطلق على المقيد فاذا ثبت اتفاقهم على ثبوت
ثبوت الصغرى ايضا فهو مناف لاختلافهم هنا في ثبوت الصغرى
وفيه اولا ان عدم تعرضهم لهذا الشرط في المثبت والنافي انما يكون لاجل
ان خصوص هذا الشرط فيهما غير محتاج اليه في حمل المطلق منهما على المقيد بواسطة
ان التكليف فيهما ليس الا واحدا لا انه محتاج اليه في حمل المطلق من المثبتين
على المقيد لاحتمال ان يكون التكليف فيهما متعددا ومع تعدده لا يحمل المطلق
على المقيد والحاصل انهم لم يتعرضوا في المثبت والنافي شرط وحدة
التكليف لاجل انه غير محتاج اليه بواسطة وحدة التكليف فيهما وليس هذا
دليلا على اتفاقهم على ثبوت التنافي بينهما لجهة من جميع الجهات لجواز
ان لا تنافي بينهما مع وحدة التكليف من جهة تعرضهما مناقضة وتفرقت
او غير جهة تعرف حمل المطلق على المقيد كحمل النهي على الكراهة وغير ذلك
من التصرفات الموجبة لبقاء المطلق على اطلاقه ومن هنا يظهر اندفاع
ما يتوهم من ان اشتراط اتحاد التكليف حيث لم يكن محتاجا اليه في
المثبت والنافي فلا بد فيهما من حمل المطلق على المقيد وليس كذلك
لوجه الانافي وانه يحمل المطلق على المقيد شرائط كثيرة ثم بعدها عدم
تطرق احتمالات وتصرفات موجبة لبقاء المطلق على اطلاقه بمعنى
انه يشترط في ذلك من احرازه ان النهي فيهما لم يكن للكراهة ولم
يرد منه المعنى المجازي والا فلا يحمل المطلق منهما على المقيد
فما ذكر من الاتفاق على ان المثبت والنافي مع حمل المطلق
على المقيد من دون اشتراط اتحاد التكليف فيهما غير مناف
للاختلاف في تنافي مدلولي الامر والنهي وعدم تنافيهما من
جهة تصرفات كثيرة في المقيد او المطلق من دون حمله على
المقيد وثانيا انهم اتفقوا في نظير المقام وهو العام والخاص على
حمل العام على الخاص ومع ذلك فاختلفوا في حمل عموم
العام على العموم الازماني وهو موقوف على ان يكون حكم العام
مستمرا بواسطة حكم الخاص اولا وهكذا سائر التصرفات
التصرفات التي لا يوجب معها التخصيص وحمل العام على الخاص
وذلك الاتفاق منهم انما يكون مع فرض عدم تطرق سائر الاحتمالات

او حمل النافي على ارادة المجاز ح

فيه ح

في تلك المسئلة ح

تصرف ح

وثانيا سلمنا انه دليل على ثبوت الاتفاق على التنافي الا انه يدل على ثبوت التنافي بالنسبة الى بعض اقسام التنافي فقط وهو ما اذا كان النفي والتنافي مستفادا من الخطاب الوضعي كقوله لا يمسه الا المطهرون او من غيره مما عدا صيغة النهي ولا يدل على الاتفاق على التنافي حتى بالنسبة الى ما اذا كان التنافي فيه مستفادا من صيغة النهي ليكون مما اتفق على التنافي فيها لان الاختلاف على التنافي انما هو فيما لم يكن فيه اذ الاختلاف فيه انما يكون فيما اذا كان المنفي فيه بصيغة النهي كقوله صل ولا تصل في المغصوب ومن هنا ظهر وجه فرق اخر بين المسألتين وهو ان الكلام في المسألة التي كنا فيها انما يكون من حيث دلالة خصوص صيغة النهي على الفساد وعدمها بخلاف مسألة المطلق والمقيد فان التنافي فيها اعم من صيغة النهي وغيرها كخطاب الوضع ونحوه وما تمثل له بصيغة النهي كقوله اعتق ولا تعتق الكافرة فهو من باب المثال لا الانحصار

المثل به الثالث ان حرمة خصوص العبادات المنهية كحرمة صلوة الحائض المستفادة من قوله دعي الصلوة ايام اقرائك ونحوه هل تكون ذاتية مثل حرمة الزنى واللواط ونحوها او تشريعية فيكون المحرم هو التعبد بها لا نفسها ذاتا والثمرة بينهما ظاهرة في جواز الاحتياط وعدمه فعلى الاول لا يجوز الاحتياط باتيانها بداعي الامر المحتمل بعد فرض كونها محرمة ذاتا وعلى الثاني فيجوز الاحتياط اذ المفروض ان المحرم انما هو التعبد والتشريع بها مع كونها منهية ولكن الاحتياط ليس هو ان يأتي بها بقصد الامر والتشريع حتى يكون محرما وانما هو الاتيان باحتمال ان مورد الامر وحصول التعبد في ما نحن من الاحتياط باتيانها باحتمال الامر والتعبد ضمنا وجوه ثالثها التفصيل بين ان يكون حرمتها وعدم مشروعيتها مستفادة من الاصل ان الاصالة عدم كونها مشروعة فحرمتها تشريعية وبين ما اذا كان مستفادا من الدليل الاجتهادي فحرمتها ذاتية و رابعها التفصيل بين ما اذا كان حرمتها مستفادة من خطاب الوضع فتشريعية وبين ما اذا كان استفادته من النهي اللفظي فذاتية والاقوى هو الوجه الثاني ان المختار عندنا ان حرمتها تشريعية مطلقا لنا على ذلك اما على المقول بان العبادات اسام للصحيحة فلوضوح ان المنهي عنه في العبادة هي الصحيحة التي اعتبر فيها التقرب والتعبد فيها اعتبر فيها قصد القربة والتعبد فان النهي عنها وحرمتها باعتبار التعبد والتقرب بها فهذا هو معنى حرمتها تشريعا لا ذاتا واما على القول بالاعم فظاهر اطلاق الامر عنها وان اقتضى كون حرمتها ذاتية من جهة ان العبادة المنهية فيها اعم من الصحيح والفاسد ولم يعتبر فيها التقرب والتعبد الا ان لازم القول بكون حرمتها ذاتية انما هو الالتزام بحرمتها ايضا لو اتي بها لاغراض خارجية لنفسه غير غرض التعبد والتقرب كما اذا اتى المريض بالصلوة لغرض التعليم مثلا من دون قصد الامر والتعبد

ومن اخير ما ذكرنا او اقوى ان مقتضى باحتمال حرمتها تشريعا دلالة النهي على الفساد اذ الفساد انما هو باعتبار عدم الامر مع وجود النهي والاحتياط فيما لو يكون باحتمال الامر فاتية به

الرتبة ج

83

والتعبد اصلا لم يلتزم به احد بل انما التزموا باجمعهم على جواز لو اتى بها لاغراض خارجية او غير قصد التعبد فلا بد من تقييد حرمتها على قول الاعمي ايضا بعنوان التعبد والتشريع بها حتى يكون حرمتها تشريعية فالامر على القول بالاعم دائر بين اما الالتزام بما لا يلتزم به احد او تقييد الحرمة بعنوان التشريع فان اخترت الاول فلا كلام معك من جهة لتنافي فرضنا وان قلت بالثاني فقد اعترفت بمقالتنا من ان حرمتها تشريعية مطلقا فيجوز الاتيان بها احتياطا باحتمال الامر واما التفصيل فغاية ما يستدل له ان يقال ان الحرمة اذا كانت مستفادة من الاصل الذي كان واردا مورد الشك فهو حكم ظاهري مثل اصالة عدم الحرمة في الوضع فمقتضى حرمتها الظاهرية هو حرمة تشريعها لا ذاتها بخلاف ما اذا كان استفادتها من الدليل الاجتهادي فان حرمتها محققة ثابتة بالنص فلا بد من ان تكون ذاتية ولكن ضعفه ظاهر مما ذكرنا من ان حرمتها فيما اذا استفادت من الدليل الاجتهادي لا تكون ذاتية لا على قول الصحيحي ولا على الاعمي اما الاول فواضح واما الثاني فلان لازم ذاتيتها الالتزام بما لا يلتزم به احد فيما لو اتى بها لاغراض اخر غير غرض التعبد فلا كان الالتزام بما يكون خلاف الاجماع خارجا عن طريقة العقلاء فلا بد على قول الاعم من تقييد الحرمة بعنوان التشريع واما التفصيل الاخير فغاية ما استدل له بان النواهي الظنية التي استفيد منها الظن بحرمة العبادة المنهية قائمة مقام النواهي القطعية في عدم جواز الاحتياط فكما انه اذا علم بحرمتها تفصيلا كانت حرمتها ذاتيا ولا يجوز فيه الاحتياط وهكذا لو حصل من النهي الظني الظن بحرمتها حرمتها ذاتي ولا يجوز الاحتياط لو حصل من النهي الظني الظن بحرمتها اذ الدليل الظني قائم مقام العلم وفيه ان الدليل الظني قائم مقام العلم في الاثار والاحكام الشرعية لا في تحقق موضوع الاحتياط ضرورة ان موضوعه غير متحقق في صورة العلم بالحرمة اذ يعلم بعدم الامر ومع العلم بعدمه كيف يمكن الاحتياط بخلاف صورة الظن بالحرمة فانه يمكن الاحتياط بواسطة احتمال وجود الامر فثبت ان التحقيق كما هو الاقوى تشريعية حرمة العبادات المنهية مطلقا فيجوز فيها الاحتياط باتيانها بداعي احتمال الامر نعم لو كانت العبادات المنهية مما ثبت فيه وراء الرجحان التعبدي رجحان توصلي غير تعبدي من الخواص كتقليم الاظفار في يوم الجمعة لسعة الرزق ونحوه وقرائة القرآن حيث فيه جهتان جهة تعبدي وجهة رجحان توصلي فلا يجوز فيها الاحتياط باتيانها بل الاحتياط على عدم اتيانها لان اتيانها مع رجحانها التوصلي منهية محرمة حرمتها ذاتية غير تشريعية فلا يجوز فيها الاحتياط فعلى هذا فصلوة الحائض لانها انما على قرائة القرآن الذي فيه رجحان توصلي الخ كقرائة العزائم للجنب على تقدير النهي بها محرمة ذاتا لا يجوز فيها الاحتياط اصلا اذا المهدت ان مورد

الاول م

حرمتها ح

رجحان ح

~~فلنرجع~~ فلنتكلم في المسئلة فنقول اعلم ان الاقوال فيها كثيرة فالنهي
في العبادات اذا تعلق بعينها يدل على الفساد وسواء كان النهي فيها ~~ارشاديا~~
ارشاديا او تحريميا وسواء كانت العبادة بمعناها الاعم اي كل ما يتقرب به
الى الله توصليا كانت او تعبديا او بمعناها الاخص اي ما وافقته الامر و
اسقاط القضاء اما اذا كان للارشاد فلوضوح دلالته على الفساد وعلى كل
تقدير من معناها الاعم والاخص اما بالدلالة المطابقية بناء على القول بان
الارشاد معنى حقيقي للنهي كالتحريم كما ذكره صاحب الفصول او بالدلالة
الالتزامية ~~كما هو المختار~~ بناء على ان المعنى الارشادي معناه المجازي هو الطلب
ولكن الغرض هو الارشاد والاخبار كما هو المختار واما اذا كان للتحريم
فكذلك اذ الفساد فيها عبارة عن كون المأتي به غير متقرب به وانه غير موافق
للمأمور به وغير مسقط للقضاء فهذه المعاني مدلول عليها بالحرمة العبادات
وبالجملة فالكلام الان في ~~دلالته~~ اثبات دلالة النهي على الفساد في خصوص العبادات صح
فيما اذا تعلق بعينها واما اذا تعلق بجزئها او شرطها فسيأتي الكلام
فيه انه يدل على الفساد وعلى الكمال كما انه سيأتي الكلام في المعاملات فنقول
وقد استدل له بوجوه منها الاجماع كما حكاه جمال الدين في حاشية العضدي
حيث انه قال الاجماع قائم على دلالته على الفساد في العبادات
حين تعلق النهي فيها بعينها ثم هذا الاجماع يقرر بوجوه ستة الاول
ان يكون الاجماع على دلالته شرعا على الفساد من باب النقل بان نقل
النهي شرعا عن معناه الحرمة الى معنى الفساد والثاني من باب الغلبة
بمعنى انه لم ينقل شرعا من معناه الى الفساد الا ان غلبة الاستعمالات
الشرعية في معناه انما تكون ملازمة للفساد والثالث من باب
نصب القرينة العامة بان ينصب الشارع قرينة عامة على ان
النهي في الشرع ملازم للفساد كقوله ع انه لم يعص الله انما عصى
سيده في صحيحة زرارة عن المملوك تزوج بغير اذن سيده فقال ذاك
الى سيده ان شاء ~~امضاه~~ اجازه وان شاء فرق بينهما قلت اصلحك الله
ان الحكم بن عتيبة وابراهيم النخعي واصحابهما يقولون ان اصل النكاح
فاسد ولم تحل اجازة السيد له فقال ابو جعفر عليه وآله الصلوة والسلام
انه ~~لم يعص الله~~ انه لم يعص الله وانما عصى سيده فاذا اجازه
فهو له جائز فقوله ع قرينة دالة على ان الحرمة ومعصية الله سبحانه
ملازمة للفساد دون عصيان السيد فيكون الاجماع على ملازمة الحرمة
شرعا للفساد من باب نصب القرينة العامة ~~هذه~~ وعلى كل واحد من هذه
الوجوه الثلثة وان كان الاجماع اجماعا على امر ديني شرعي كما لا يخفى
الا ان اعتباره مبني على اعتبار الاجماع المنقول في الاحكام
الرابع ان يكون الاجماع على دلالته لغة على الفساد وهو
واعتبار هذا الاجماع في المعاني والدلالات اللغوية مبني على اعتبار

فيكون الاجماع على ملازمة الحرمة للفساد شرعا من جهة نصب القرينة العامة الغلبة صح

في المعاملات

وعدم صح

وعدم اعتباره فيها الشرعية صح

وقف کتابخانه آستان قدس رضوی (ع)
اهدائی بنام شادروان حسین ...

اعتبار الظن الحاصل من قول اللغويين في اللغة اما من باب الظن الخاص
او الظن المطلق وان قلنا بعدم اعتبار الظن الحاصل من قولهم فيها فلا اعتبار
بهذا الاجماع على دلالته لغة على الفساد والخامس ان يكون الاجماع على دلالته
عقلا على الفساد ومن جملته عدم جواز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد فهذا
الاجماع غير صحيح لكونه اجماعا على امر عقلي وانما الاجماع صحيح في الامر الشرعي
السادس ان يكون الاجماع قائما على دلالته على الفساد عرفا فنقول ان رجع هذا
الى النقل والوضع عرفا بان نقل الاجماع على ان النهي في العرف نقل عن
معناه اللغوي ووضع للفساد فحال هذا الاجماع كحال الاجماع على الدلالة
اللغوية في ان اعتباره مبني على اعتبار الظن في اللغة وان رجع هذا
الى فهم العرف ودرايته من دون ان يكون نقلا ولا مستندا الى سبب بان
نقل الاجماع ~~على ان النهي~~ على ان اهل العرف يفهمون من النهي الفساد من
دون ان يكون في العرف منقولا الى الفساد ولا ان يكون فهمهم هذا
الدلالة على الفساد مستندا الى قرينة عامة كالغلبة ونحوها فهذا
مما لا اعتبار به ضرورة ان مجرد درايتهم بدون النقل ولا الاستناد الى
السبب ليس مما يعتبر به في الدلالة على الفساد فضلا عن نقل الاجماع
عليه واما ان رجع الى نقل السبب بان نقل الاجماع على الاخبار بان
الدلالة على الفساد في العرف مستندة الى قرينة عامة فهو مما اختلف فيه
العلامة قدس سره وبعض المحققين كالشيخ الانصاري رحمه الله وغيره في اعتباره و
قال شيخنا العلامة باعتباره بالنسبة الى بعض اقسام نقل السبب وتفصيله
مذكور في اول كتاب الرسائل ولكن حصول الغلبة ما لم تبلغ حد النقل
في العرف ممنوعة لان غلبة الدلالة على الفساد اما حاصلة قبل زمان
الشرع او بعده فان قيل بحصول الغلبة قبل زمان الشرع فهو مردود
بما مر في المقدمات من انه ليس في العرف قبل الشرع صحيح وفاسد حتى
يكون غلبة استعمال النهي في الفساد اذ تصور الصحة والفساد انما
يكون فيما له آثار شرعية لتحقق الصحة من وجودها والفساد من عدمها
وان قيل بحصولها بعد الشرع فلم تثبت في العرف قبل زمان الشرع
غلبة الاستعمال في الفساد ومنها ما ذكره صاحب الفصول والقوانين
وغيرهما من لزوم استحالة اجتماع الامر والنهي والتحسين والتقبيح
والمصلحة والمفسدة في واحد شخصي لو لم يدل في العبادات على الفساد
لوضوح ان العبادات المنهي عنها مع كونها مقتضى لقبحها ~~والمفسدة~~ ومفسدتها
لو لم تكن فاسدة وبدلالة النهي عليه لكانت صحيحة وصحتها بكلا معنيي
الصحة متوقف على تعلق الامر بها كما ان الامر بها يستلزم حسنها و
مصلحتها وتعلق الامر بها على تقدير النهي عنها ممتنع لاستلزامه
توارد الامر والنهي والحسن والقبح والمصلحة والمفسدة على موضوع
واحد شخصي مع ان كلا من الامر والنهي يستدعي موردا مغايرا لمورد الآخر

عرفا صح

والحسن والقبح والمصلحة والمفسدة متضادان فكل منها يقتضي موضوعا غير موضوع الآخر والجواب اما عن لزوم توارد الحسن والقبح والمصلحة والمفسدة على موضوع واحد فلان مكان اتصاف موضوع واحد شخصي مع تشخيصه وشخصيته بهما بتعدد اللحاظ والجهة بان يكون حسنا من جهة وقبيحا من جهة اخرى ومن هنا لا اشكال فيه واما عن لزوم اجتماع الامر والنهي في شيء واحد فبالتزام جوازه بمعنى ان منكر دلالته في العبادات على الفساد يلتزم بجواز الاجتماع في مسألة اجتماع الامر والنهي قائلا بان تعدد الجهة مجد وما ذكر من ان تعدد الجهة وان قلنا بانه مجد في تلك المسألة باعتبار تعلق الامر والنهي فيها بالطبيعتين المتغايرتين كطبيعتي الصلوة والغصب الا انه هنا غير مجد بواسطة ان النهي هنا تعلق بالواحد الشخصي اما باعتبار تعلقه بوجود الماهية او الحاصل في ضمن الفرد او باعتبار الشخص التي للامر والنهي في الخارج فيكون المطلق فيه عين المقيد والمغايرة بينهما انما تكون اعتبارية بحسب العقل اذ لا مغايرة بين الطبيعتين هنا الا بحسب صفتي الاطلاق والتقييد واما في الخارج فهما متحدان فالمغايرة الاعتبارية الثابتة بينهما غير مجدية لكونها ليست الا تعقلية فهو مدفوع بما ذكرنا تفصيله سابقا في مسألة اجتماع الامر والنهي والمحصل انه ان لوحظ في مورد الاجتماع جهة الحاد الطبيعتين في الخارج ووجود الماهية في ضمن الفرد من دون ملاحظة تعدد اللحاظ وتكثر الجهة فالمسألتان من باب واحد من حيث عدم جواز الاجتماع فلا معنى للفرق بينهما باختصاص مسألة المطلق والمقيد كقوله صل ولا تصل في المغصوب بامتناع اجتماع الامر والنهي في شيء واحد دون مسألة اجتماع الامر والنهي وان لوحظ فيه تعدد اللحاظ وتكثر الجهة من دون ملاحظة جهة الاتحاد في الخارج فهما ايضا من باب واحد من حيث جواز الاجتماع فعلى التقديرين لا معنى للفرق بينهما ويقال ان تعدد الجهة وان قيل بانه مجد في تلك المسألة الا انه في المقام غير مجد ومنها ما ذكره في القوانين من ان المتبادر في العرف هو الفساد وان لم يحكم العقل بصحة العبادة المنهية والحاصل ان العقل لا يحكم كونها مأمورا بها ومنهيا عنها من جهتين ولا مانع ان يقول الشارع صل ولا تصل في الدار المغصوبة الا ان الدلالة العرفية من النهي بواسطة القرينة العامة انما هو الفساد فالمتبع انما هو دلالة العرف وفيه ما مر في المقدمات من ان دلالة العرف اذا لم تكن على حد النقل حيث لم يقل احد بان النهي في العرف منقول عن معناه الى الفساد فلا اعتبار بها ولا بدرايته اهل العرف فيما بين اللغة والعقل وما ذكرنا سابقا من ان العبرة على العقل العرفي وهو عقل العرف لا على العقل الكامل فهو انما يسلم في الموضوعات لا في الاحكام فالمتبع فيها انما هو العقل الكامل واما القرينة العامة وهي الغلبة فنمنع اولا صغرى

٨١

صغرى الغلبة لما عرفت من منع حصول الغلبة على الفساد ولا قول بان الشرع لا يريده وثانيا انه لا اعتبار بها بواسطة ان النهي له معنى حقيقي فالانصراف فيه كالانصراف المشترك في احد معنييه في انه لا اعتبار به الا من باب الظن المطلق المراد في تمام هذه الوجوه الضعيفة التي قد عرفت ما فيها من الضعف كلها ما قد ذكره القوم للدلالة على الفساد عقلا فهنا وجهان اخران للدلالة عليه احدهما يختص بالعبادات بالمعنى الاخص عند الفقهاء او المتكلمين وثانيهما ما يعمها بالمعنى الاعم الشامل للتوصليات الاول ما مر في المقدمات من ان حرمة العبادات المنهية على ما هو المختار حرمة تشريعية مطلقا بمعنى ان المحرم انما هو قصد التشريع والتعبد بها على انها هو المأمور بها لا ان المحرم ذات تلك العبادات المنهية فاذا كان حرمتها تشريعية كان مقتضاه عدم الامر بها اذ مع وجود الامر بها لا يكون تشريعا محرما بل حقيقيا ومتيقنا وهو خلاف الفرض اذ المفروض انها منهية ومحرمة تشريعية فعدم الامر بها ليس الا بمعنى انها فاسدة اذ في دليله عبارة عن عدم كونها على طبق الامر بها ولا ينافيه جواز الاحتياط لما عرفت من ان الاحتياط انما يكون باحتمال الامر لا بوجود الامر بها ولا يرد عليه ان محل النزاع في دلالة النهي بمعنى الحرمة الذاتية على الفساد لا بمعنى الحرمة التشريعي لان كلما يكون حرمته تشريعية كان نفي التشريع به حرمة ذاتية فحرمة العبادات المنهية تشريعية على ان نفي التشريع بها محرمة ذاتية الثاني انه لو لم يدل على الفساد للزم التناقض في قوله صل ولا تصل واعتق الرقبة ولا تعتق الكافرة من دون ان يكون ارجاعه الى اجتماع الامر والنهي او المصلحة والمفسدة والحسن والقبح في شيء واحد شخصي ولا الى اتحاد الطبيعتين في الوجود الخارجي حتى يجاب عنه بما اجبناه عنها قبيل هذا بمعنى انا وان التزمنا في المسألة المتقدمة بجواز اجتماع الامر والنهي والمصلحة والمفسدة في شيء واحد شخصي من جهة ان الامر لا يتعلق بالفرد من حيث الخصوصية حتى يلزم من اجتماعها فيه النهي لا الاجتماع الامر بل انما يكون ما به يتعلقه بالفرد من جهة انطباق الفرد بالطبيعة الكلية التي تعلق بها فانطباقه بها يكفي في صحته والامتثال به وان كان منهيا ومعصية الا ان اللازم في هذه المسألة هو الالتزام بدلالة النهي على الفساد لئلا يلزم التناقض في خطابي الامر والنهي ووجه الملازمة ان اطلاق الامر يقتضي ترخيص الآمر او رضاه وتوقعه بالاتيان المأمور به في كل زمان وكل مكان وفي جميع الاحوال وان ابيت هذا وقلت ان اطلاقه لم يدل على ترخيص الآمر لحصول الامتثال بكل فرد حتى المنهي عنه لقلنا ان الاطلاق يقتضي عدم وجود رادع ومانع من قبل الآمر يقتضي ذلك الرادع منع الامتثال بفرد دون فرد مع عدم وجوده فالاطلاق يقتضي حصول الامتثال بكل فرد من الافراد اذ لو كان الامر

على ما هو التحقيق عندنا ح

مع قطع النظر عن النهي ح

مانعا عن بعض الافراد وعلله غير راض عن امتثال بعض الافراد لوجب عليه البيان فحيث لم يبين فالاطلاق يقتضي الامتثال لجميع الافراد في جميع الاحوال نعم اذا ورد من الامر مانع عن بعض حصوة الافراد كقوله لا تعتق الكافرة بعد قوله اعتق الرقبة مثلا كان له هذا بالالتزام العقلي دالا على ارتفاع رخصة الامتثال المطلق المستفاد من اطلاق الامر بالنسبة الى جميع الافراد بمعنى انه يدل على ان بعض هذه الافراد الامر محرم ومبغوض الامر وانه غير راض بامتثاله ومع ذالك لولا ان ذالك البعض حينا ومشمول الامر لكم التناقض في رخصة امتثاله وعدم امتثاله فلا جرم يكون فاسدا غير مشمول الامر فالنهي عنه يدل على فساده فان قلت ان ورود النهي عن بعض الافراد وكونه محرما لا يدل على انه فاسد غير مشمول لاطلاق الامر بالطبيعة لجواز ان ما ذكرنا في مسئلة اجتماع الامر والنهي من ان النهي عن بعض الافراد وليس منهيا لان النهي عن بعض الافراد على ان يكون محرما ليس من باب فقد شرط او وجود مانع عنه بل انما يكون نظير النهي في مسئلة اجتماع الامر والنهي من باب المزاحمة عن اتيان طبيعة المأمور به في ضمن هذا الفرد المنهي عنه فلا منافات في بين كونه محرما بحيث لا يكون الآمر راضيا بفعله وبين صحته لو عصى المكلف باتيان المأمور به في ضمن ذالك الفرد المنهي عنه كما لا منافات في مسئلة اجتماع الامر والنهي بين حرمة الغصب وبين صحة الصلوة التي اتى المكلف في فرد من الغصب عصيانا قلت الفرق بين المسئلتين بين لامكان باب المزاحمة في تلك المسئلة بواسطة ان النهي فيها انما تعلق بعنوان خارجي كعنوان الغصب الذي يكون مزاحما لعنوان المأمور به بخلاف المسئلة التي كنا فيها فان باب المزاحمة فيها غير ممكن من جهة ان النهي فيها لم يكن متعلقا بعنوان آخر يكون مزاحما لعنوان المأمور به بل انما تعلق بوجود طبيعة المأمور به باعتبار التقييد بزمان او مكان او صفة او غير ذالك كقوله صم دون صم يوم النحر و اعتق الرقبة ولا تعتق الكافرة فوجود لها باعتبار التقييد بزمان او مكان ليس عنوانا آخر حتى يكون النهي عنه مزاحما لعنوان المأمور به ويعتبر في المزاحمة وجود عنوان خارجي يكون النهي باعتباره مزاحما لعنوان المأمور به بحيث لم يمكن المزاحمة في المقام فلا جرم يكون النهي فيه من جهة فقد شرط او وجود مانع عن امتثاله فيتم به المقصود من دلالة النهي على الفساد فان قلت ان باب المزاحمة في المقام ايضا ممكن بواسطة احتمال ان يكون الغرض من تعلق النهي بوجود الماهية هو العنوان الغيبي الذي لا يعلمه الا الله والراسخ بان يكون حرمة المنهي عنه ومفسدته بواسطة ذالك العنوان الغيبي فيكون النهي باعتبار ذالك العنوان مزاحما لعنوان المأمور به فاذا انفتح فيه باب المزاحمة فيكون حاله حال مسئلة اجتماع الامر والنهي في ان حرمة وجود الماهية ونهيه من باب المزاحمة غير منافية لصحته نظرا الى اطلاق

اذ لولاه للزم قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة

من جهة فقد شرط او وجود مانع

عنه

المزاحمة

بالنسبة الى وجود الماهية

احتمال

يكون

الطابقة

٨٢

الاطلاق الامر بالماهية قلت انطباقه على الماهية المأمور بها فعلا ان وجود الماهية الذي تعلق به النهي باعتبار العنوان الغيبي ان كان مما تعلق به الامر التخييري الشرعي كما هو مذاق القوم فيلزم في المقام اجتماع الامر والنهي من قبل الآمر المطاع حيث انه امر به تخييرا بين الافراد ونهى عنه وهو قبيح وان لم يكن مما تعلق به الامر بل الامر انما تعلق على الماهية مع قطع النظر عن الافراد كما هو التحقيق على مذاقنا فلا حاجة الى القول بكون النهي فيه باعتبار العنوان الغيبي مع وجود المندوحة باتيان الماهية المأمور بها في ضمن غير الفرد المنهي عنه ولذا لم يقل احد بان النهي في العبادات المكروهة كالصلوة في الحمام يكون باعتبار العنوان الغيبي بل قالوا في توجيه صحتها بتوجيهات اخر مذكورة في محلها من ان النهي تعلق بامر خارج او انه بمعنى اقل الثواب او غير ذالك نعم لو ورد خطاب الامر والنهي على شيء واحد شخصي بحيث لا مندوحة له اصلا كقوله صم في اليوم المعين ولا تصم فيه لو دعاك احد بالافطار فلا بد من الالتزام بكون النهي فيه باعتبار العنوان الغيبي كقضاء حاجة المؤمن في المثال ليكون المزاحمة فيه بين الاستحبابين ولكن في نحو المقام ما له مندوحة فلا فائدة في الالتزام بان النهي فيه باعتبار العنوان الواقعي الغيبي حتى يكون باعتباره مزاحما لعنوان المأمور به ولو قيل ان احتمال الفائدة في ذالك يكفي في بطلان دعوى دلالة النهي على الفساد اذ اللازم على المدعي بهذه الدعوى اثبات المدعى بحيث ينسد فيه باب المزاحمة مع احتمال المدعي والفائدة في اعتبار العنوان الغيبي لا يثبت دعوى دلالته على الفساد لقلنا في اثبات المدعى ان الظاهر من النهي هو على هيئة نفي عنه القوم وفهم العرف هو علية وضعه لنفي عنوان متعلقه لثبوت الحرمة بان يكون نفس عنوان المنهي عنه ثابتا من باب الموضوعية لا انه طريق لا ان عنوانه طريق ومصداق لعنوان آخر غيبي فاذا كان الظاهر هو موضوعية نفس عنوان المنهي عنه فلا جرم يكون النهي فيه لا لشيء فقد شرط او وجود مانع فيه لا على الفساد لانه من باب المزاحمة لا حيث من ان وجود الماهية بتقييد بزمان او مكان او غيرها غير قابل لان يكون مزاحما للماهية المأمور بها وان ابيت ذالك بنا وعلى ادعاء اجمال النهي الوارد فيه وعدم ظهوره في موضوعية عنوان المنهي عنه حتى يكون لا لشيء من فقد شرط او وجود مانع لقلنا في اثبات دلالة النهي على الفساد ان اطلاق الامر ايضا مجمل لا يدل على صحة الاتي في ضمن المنهي عنه وذلك لان العبرة في العموم الوضعي الافرادي الذي شك في وجود المخصص له او في مخصصية المخصص له وان كانت على اصالة الحقيقة واصالة عدم القرينة وعدم

احتمال

المخصص نظرا الى وضعية عموم العام كما عليه الاجماع في الاول والمشهور
في الثاني الا ان اصالة عدم التقييد في المقام ليس كذلك لانه والاطلاق
عموم من باب الحكمة الراجعة الى قبح الخطاب بلا بيان فلا عبرة بها
اذا شك في قرينية القرينة الصارفة كما في المقام حيث ان الشك
فيه شك في ان النهي الوارد فيه من باب المزاحمة فلا يدل على التقييد
والفساد او من باب فقد شرط او وجود مانع فيدل عليه مع وجود الشك
في ذلك فليس هناك مقتضية للاطلاق واصالة عدم التقييد
فالامر مجمل لا ظهور له في الاطلاق والعموم حتى يدل على صحة
اتيان المامور به في ضمن النهي فيكون فاسدا ولكن هذا الوجه انما
يتم على القول بالاشتغال في الشك في الاجزاء والشرائط دون البرائة
اذ الاشتغال حينئذ شك في الشرائط المامور به بعدم اتيانه في ضمن
النهي انما يقتضي الفساد فيما اذا اتى به في ضمنه بعد ما فرض اجمال
الامر وعدم ظهوره في الاطلاق واما على البرائة فيقتضي الرجوع
الى البرائة في المقام بعد اجمال الامر انما هو صحة الاتي به في ضمن
النهي فلما كان المختار عندنا هو البرائة كان الدليل على اثبات
الفساد عندنا هو الوجهان الاولان دون الجملة الوجه الاخير
هذا وبقي لتتميم المرام هنا شيئان ينبغي التنبيه عليهما الاول
ان الفساد اذا استفيد من النهي لا من خارج النهي فلا ينافي اجتماعه
مع الحرمة بان يكون الشيء فاسدا وحراما كما وقع ذلك في كثير من الموارد
كنكاح المحرم فانه فاسد وحرام كما عليه الاجماع وكبيع المعتكف في
الاعتكاف فانه مع حرمته فاسد كما عليه المشهور والفساد الذي
ينافي اجتماعه مع الحرمة انما يكون اذا استفيد من جهة اخرى غير النهي
كالنكاح الفاسد الذي اوقعه المحرم على غير شرائط النكاح الصحيح
بان اجرى الصيغة احد غير البالغ مثلا فانه فاسد من جهة
عدم شرائط صحة النكاح ولا يكون حراما اذ الحرام هو النكاح
الصحيح الذي اوقعه المحرم مع اجتماع شرائط الصحة عدا كون
الناكح محلا غير محرم فعلى هذا اندفع ما عسى ان يتوهم من
كلمات البعض من انه اذا ثبت دلالته على الفساد كان مقتضاه النهي ح
ان يكون النهي للارشاد على الفساد لا للحرمة نظرا الى منافاة
الحرمة مع الفساد مع ان محل النزاع دلالة النهي التحريمي على الفساد
لا النهي الارشادي الثاني في ان الفساد المستفاد من النهي هل يدور
مدار التكليف فيثبت فيما يثبت فيه شرائط التكليف من العلم
وغيره او لا بل يثبت مع الجهل والنسيان وبعبارة اخرى
ان شرطية ما استفيد من النهي لصحة المامور به كشرطية [illegible]
المستفادة من [illegible] هل يكون [illegible] مختصة في حال العلم
والذكر بان يكون الشرط شرطا علميا او تعم حال الجهل والنسيان
بان يكون الشرط شرطا واقعيا والثمرة ظاهرة في وجوب قضاء الصوم
وعدم وجوبه على الحائض لو صامت في حال الحيض جهلا او نسيانا وذهب

وذهب الى الاول جماعة ولعله المشهور ولكنه انما يصح لو كان الفساد امرا
منتزعا من الحرمة ولكان النهي من باب المزاحمة لوضوح ان الفساد حينئذ يدور
مدار الحرمة والمزاحمة لا يكون الا مع العلم والذكر فلا يجب على الحائض
قضاء الصوم في الفرض المذكور واما اذا لم يكن كذلك بل كان الفساد
منكشفا من الحرمة والنهي وكان النهي كاشفا وامارة على الفساد
~~فيكون العبرة بحال المنكشف من ان الاصل فيه ان يكون واقعا~~
من باب فقد شرط او وجود مانع فالحق هو الوجه الثاني فلما [illegible]
بالوجوه المتقدمة من ان النهي لم يكن من باب المزاحمة بل يكون كاشفا
وامارة على فقد شرط او وجود مانع فالحق عندنا هو الوجه الثاني اذ
ليست العبرة بحال الكاشف من الاختصاص بصورة العلم بل
العبرة بحال المنكشف من ان الاصل فيه ان يكون واقعيا على ما
ذكره شيخنا العلامة قدس سره في رسالة البرائة من ان الاصل
في الشرط ان يكون واقعيا ولو كان ثابتا بالدليل اللبي هذا في دلالة
النهي على الفساد فيما اذا تعلق النهي فيه ببعض العبادات واما اذا
تعلق بجزئها كتعلقه بقرائة العزائم في الصلوة مثلا فحاله حال ما اذا
تعلق بنفسها في دلالة النهي فيه ايضا على الفساد للوجه المتقدم من
ان الامر بمطلق الجزء في العبادة امر بالجزء الخاص لافادة افراده الذي كان فردا للجزء المطلق ح
وورود النهي عنه كان هذا تقييدا للامر بغير النهي والالزم التناقض
ومعنى تقييده بغير النهي هو الفساد فيكون المنهي عنه والحاصل على التوجيه الذي عرفته ح
ان الكلام في وجه دلالة النهي على الفساد هنا هو الكلام الذي
ذكرناه في المنهي عنه لنفسه حرفا بحرف الا ان هنا اشكالا
الى من الذي توهمه بعض الاعاظم وهو ان الجزء ليس مما تعلق به الامر حتى
تعلق به النهي ليستفاد الفساد من اجتماع الامر والنهي لوضوح ان الامر النفسي انما
لمصلحة مختصة في نفس المركب ح تعلق بالكل المركب من الاجزاء لا انه تعلق بالاجزاء وكل
الاكل [illegible] منه فح اولا بما نقول ان الامر وان تعلق بالكل
المركب لمصلحة كامنة في نفسه الا ان الجزء مع انضمامه الى
سائر الاجزاء [illegible] بالتحليل العقلي ايضا كان مما تعلق به الامر
النفسي لمصلحة جزئية كامنة في ذلك الجزء فباجتماع المصالح الجزئية
في كل جزء من الاجزاء لتحصل المصلحة الكلية في نفس الكل المركب
بل الامر بالكل انما يكون عين الامر بالجزء مع الانضمام وثانيا
سلمنا ان الجزء ليس بالتحليل مما تعلق به الامر النفسي الا انه
مما تعلق به الامر الغيري الاصلي لوضوح ان في العبادات المركبة
قد تعلق الامر علیحدة بكل جزء منها لتحصيل المركب كما ورد الامر
في الصلوة بخصوص القرائة والركوع والسجود وغير ذلك بقوله
فاقرؤا واركعوا واسجدوا فهذا الامر بالجزء كاف في استفادة
الفساد من اجتماعه مع النهي عنه وثالثا سلمنا انه ليس مما تعلق به

الامر الغيري الا ان الامر المتعلق بالعبادة الكلية المركبة امر بالفرد
الخاص المشتمل على الجزء المنهي لو تعلق النهي عن الجزء بقوله لا تصل
مع العزائم مثلا فان الصلوة مع قراءة العزائم فرد لمطلق
الصلوة فان امرها امر بفرد فيجتمع فيه الامر والنهي فيستفاد
الفساد من اجتماعهما واما اذا تعلق بعبارة لان النهي فيها تعلق
بامر خارج كقوله لا تقرء العزائم في الصلوة فهو من قبيل المزاحمة
فلا نسلم دلالة النهي فيها على الفساد ولو لم يكن النهي فيها للارشاد
فثبت ان النهي انما يدل على الفساد فيما اذا تعلق لجزئها وهكذا
الكلام فيما اذا تعلق بشرطها كقوله لا تلبس الحرير في الصلوة او لا
تصل مع الحرير مثلا فانه ايضا يدل على الفساد لان الامر بمطلق المركب
مع الشرط امر بالفرد الخاص من الشرط فلازمه التقييد بغير المنهي
فيدل على الفساد وما ذكر من ان النهي اذا تعلق بالشرط يكون نهيا
في المعاملات فلا يدل على الفساد مدفوع بانه ان اراد من
المعاملات المعنى الخاص منها اعني العقود والايقاعات
فنمنع ان النهي عن الشرط نهي عن المعاملات ضرورة ان
الشرط ليس بعقود ولا ايقاع وان اراد منها المعنى الاعم
اي ما يشمل مطلق الواجب التوصلي اعني مطلق ما يتقرب به فنسلم
ان النهي فيه نهي في المعاملات الا ان النهي فيه يدل على الفساد
لان الوجه الذي ذكرناه في الجزء آت هنا حرفا بحرف فثبت
ان النهي في العبادات يدل على الفساد سواء تعلق
بنفسها او بجزئها او بشرطها بوجه ما ذكرنا من لزوم التقييد لئلا
يلزم التناقض في اجتماع الامر والنهي واما اذا تعلق بغير هذه
الثلثة كتعلقه بالوصف اللازم الداخل او الامر المباين او
غير ذلك مما مر من اقسام النهي في العبادات فلا يدل على
الفساد اذ النهي فيه انما تعلق بامر خارج فيكون من باب
المزاحمة فلا يدل على الفساد الا اذا كان للارشاد الى
خارج عن محل النزاع واما اذا تعلق النهي بالمعاملات بنفسها
فان كان جهة النهي فيها نفس ترتب الاثر فبالحق ان المتبادر
كما عليه المشهور بعدم دلالته على الفساد الا اذا حمل النهي على الار
شاد وهو خارج عن محل النزاع واما اذا كان جهة النهي فيها
جهة امر خارج عن المعاملة فالاجماع قائم على عدم دلالة النهي
فيها على الفساد بحيث لا ينكره احد ولا يخالفه اثنان ومثاله
كالنهي عن البيع وقت النداء وعن تلقي الركبان وهكذا اما لو كان
جهة حرمة المعاملة امر خارج عنها كما ان جهة حرمة البيع في الاول

وان
الاول هو تفويت الجمعة وفي الثاني غرور الناس في السعر وهذان الجهتان امران
خارجان عن حقيقة البيع فلم يدل النهي فيهما على الفساد جزما وبالجملة
ان من المسلم والضرورة عدم دلالة النهي على الفساد فيما اذا كان جهة
النهي فيه خارجا عنها ولكن قد يقال بانتقاضه بموارد كثيرة قد ثبت دلالة
النهي فيها على الفساد مع ان جهة النهي فيها امر خارج عن المعاملة منها نهي
النبي ص عن البيع الغرري فان جهة النهي فيه وهو الغرر والمخاطرة
امر خارج عن البيع كخروج تفويت الجمعة عنه مع ان البيع الغرري
فاسد وما قيل في دفعه بان الفرق بين البيع الغرري والبيع وقت
النداء حاصل بان الغرر في الاول نفس البيع بمعنى نفس البيع غرر بخلاف
التفويت في الثاني فانه خارج عن البيع مردود بان الفرق غير حاصل لانه
ان اريد من كون الغرر نفس البيع الاتحاد في المصداق فمسلم ولكن
التفويت ايضا في الثاني ايضا متحد مع البيع في المصداق وان اريد منه مفهوم
الاتحاد في المفهوم فممنوع في المثالين اذ كما ان التفويت مغاير مع
مفهوم البيع كذا مفهوم الغرر مغاير مع مفهوم البيع ولكن
الجواب عنه هو ان النهي فيه محمول على الارشاد فيدل على الفساد ومنها
حرمة كل معاملة لها غاية محرمة بان يكون الداعي على المعاوضة هو الحرام
كبيع العنب على ان يعمل خمرا او الخشب على ان يعمل صنما او آلة لهو او
قمار واجارة المساكن ليباع او ليحرز فيها الخمر وغير ذلك مما يكون حرمته
بواسطة حرمة غايته فانها فاسدة قطعا مع ان النهي فيها تعلق بامر
خارج عنها وهو الغاية سيما اذا علل فسادها بكونها اعانة على الاثم
والجواب عنه بان الحرام وهو الامر الخارج ليس هنا علة ~~للمعاملة~~
لحرمة المعاملة حتى يقال ان حرمتها لا تدل على الفساد بواسطة ان علة
حرمتها امر خارج عنها كما في التفويت فانه علة لحرمة البيع وقت
النداء فلا يدل النهي فيه على الفساد وانما يكون حكمة لحرمتها فيكون
حرمتها مستندة الى ~~[illegible]~~ منقصة نفسها ~~[illegible]~~ لا الى الامر
الخارج حتى لا يدل النهي فيها على الفساد ولذا قالوا انها للعلاقة
ان حرمتها غير مستندة للاستناد الى غايتها المحرمة فيصدق اذا كانت المعاملة
اعانة على الاثم والحاصل ان الاجماع او الاخبار دل على فسادها
وان الامر الخارج يكون هنا حكمة لفسادها بخلاف التفويت فانه علة
لحرمة البيع وقت النداء ومنها حرمة الاستنجاء بالاوراق المحترمة
فان النهي فيه يكون باعتبار الامر الخارج عن الاستنجاء وهو احترام
الاوراق مع انه على ما ذكره الشيخ الطوسي ره يدل على فساده حيث
قال ان الطهارة غير حاصلة بالاستنجاء بها والجواب عنه ان هذا
المثال خارج عن محل الكلام لكونه من قبيل المعاملة بالمعنى الاعم
اعني الواجب التوصلي والكلام في عدم دلالة النهي على الفساد في
المعاملة بالمعنى الاخص اعني العقود والايقاعات فيها كان النهي فيه

بواسطة دلالة الاجماع او الاخبار على فسادها

باعتبار الامر الخارج ونهم ان النهي في المعاملات اذا تعلق بنفس السبب
فالمسلم عند المحققين ان حرمة السبب لا تدل على فساد السبب وحرمة
الاثار بل الاثار صحيح ويترتب عليه وان كان السبب حراما وقد يناقش
فيه احتمالا ما ذكره صاحب المعالم ره من ان حرمة السبب كاشفة عن
وجود مفسدة فيه لا محالة وسببية السبب والترتب الاثار عليه ما ذكره
المحققون كاشفة عن وجود مصلحة فيه اذ المصلحة والمفسدة ضدان
كيف يجتمعان فلا سبيل له لا بد من القول بان حرمة السبب تدل على
الفساد فيه او لان المحال انما هو اجتماع خطابي افعل ولا تفعل
في واحد شخصي واما المصلحة والمفسدة فلا سبيل له من اجتماعهما فيه
بتعدد الجهة فالمصالح ففيه عينا السبب الشخصي مع مفسدته بواسطة
النهي يكون فيه مصلحة لجهة ففيه اولا وثانيا ان الغالب بتضادين
حتى لا يجتمعان بل انما يكونان متى تعلق لان مصلحة السبب ليست في
~~نفس المعاملة~~ سنخ مصلحة المسبب اعني الاثار بل المصلحتان تكونان
من سنخين متغايرين فلا لا بد من اجتماع مفسدة السبب وسلب مصلحته
مع مصلحة المسبب بعد ما لم يكن مصلحته من سنخ مصلحة السبب الثاني
ان الاسباب في المعاملات ليست من قبيل الاسباب في الاحكام و
الحدود وهي مع حرمتها يترتب عليها ~~الحد~~ المسببات نظير قوله اذا
التقى الختانان وجب الغسل فان التقائهما ولو مع الحرمة لا يزال
يوجب الغسل بل الاسباب في المعاملات انما تكون اسبابا اذنية
فيترتب عليها الاثار ~~والمسبب~~ والمسببات مع اذنها وجوازها لا مع
حرمتها والجواب عنه ما سبق ذكره فثبت ان المسلم عند المحققين عدم
دلالة حرمة سببية السبب على حرمة الاثر واما عكس ذلك اي دلالة حرمة
الاثر على حرمة السبب وعدم صحته ففيه وجوه ثلثة الاول ما نسب الى
فخر المحققين ره من دلالة حرمة على حرمة الاثر مستندا الى قاعدة اللطف
وعدم نقض الغرض فان اللطف انما يقتضي حرمة السبب عنه حرمة الاثر
اذ صحة السبب حين حرمة الاثر نقض للغرض الثاني عدم دلالة حرمة الاثر
على حرمة السبب كما نسب الى بعض مستندا الى منع اللطف لكونه لم يثبت
صغرى حرمة السبب حين حرمة الاثر لجواز ان يثبت صحته حين حرمة الاثر
المصلحة ففيه مع ان الغرض واللطف من صحته حين حرمة الاثر فاصل
في البناء الثالث وهو المختار التفصيل بين ان يكون السبب مجعولا شرعيا
وبين ان يكون امرا واقعيا عقليا او امرا انتزاعيا من الاحكام فعلى
الاخير فالحق مع الفخر من دلالته على حرمة السبب ضرورة ان مع كونه
واقعيا او انتزاعيا كيف يتخلف عن المسبب في صحته مع حرمة
المسبب وكيف يكون صحيحا وجايزا مع حرمة المنتزع منه واما على
الاول فالحق مع البعض من عدم الدلالة على حرمة السبب لجواز جعله
سببا شرعيا مع حرمة مسببه اذا عرفت هذا كله فلتعرف اقسام النهي

بوجهين الاول

في واحد شخصي

فسببيته

وفي وجه كبيع العبد المسلم على الكافر حيث لا كلام في حرمة الاثار اعني سلطنة الكافر وتصرفاته على العبد المسلم وانما الكلام في دلالة حرمتها على حرمة نفس البيع وعدم دلالتها عليها بان يتم ان نفس البيع جايز او كان ترتب الاثار حراما ومبعوثا للمكية المهجورة

وفي وجه ومنع اقتضائه الحرمة

السبب

اقسام النهي في المعاملات فنقول ان قسما منه ما يكون للارشاد وفيه لا كلام فانه
خارج عن محل الكلام وقسما اخرا منه ما يدل على حرمة نفس عنوان السبب من
حيث انه سبب كالنهي عن النكاح في العدة حيث ان المحرم نفس اجراء الصيغة
الصحيحة وقد عرفت الكلام في دلالته على حرمة الاثار وعدم الدلالة عليها
القسم الثالث منه ما علم دلالته على حرمة العقد والمسبب في الجملة ولكن لم
يعلم ان حرمته باعتبار نفس عنوان السبب او باعتبار الاثار كحرمة الربا الربوي
فبقوله تعالى احل الله البيع وحرم الربا وكحرمة الامهات فبقوله لا تنكحوا ما
نكح اباؤكم وقد اختلف القوم في معنى حرمة هذا القسم من النهي وقال
شيخنا العلامة قدس سره ان حرمته باعتبار ترتب الاثار والمسببات فحرمة الامهات
تكون في معنى حرمة ~~الوطي~~ وطيها ولغوه فعلى هذا كان اللازم تقدير ترتب
الاثار في جميع افراد هذا القسم من النهي وبعده ما لا يخفى وقال صاحب الفصول ان
حرمته تكون اما بمعنى حرمة تشريعه او بمعنى حرمة الموصلة الى الحرام وحاصل
الاثار كالوطي ولغوه فمعنى لا تنكحوا ما نكح اباؤكم في اما عدم التشريع بنكاحهم
اي لا تشرعوا بنكاح ما نكح اباؤكم او عدم العزم على الحرام بنكاحهم
وهكذا سائر الموارد وفيه فانه قال ان الفاظ المعاملات ~~كالفاظ~~
كالفاظ العبادات موضوعة عنه للخصوص الصحيحة فاذا تعذر الحقيقة
اعني الصحيحة في معاملة بسبب تعلق النهي بها تعين ان يراد من لفظها
فاسدتها مجازا لكان اللازم حملها على اقرب المجازات ولا ريب ان
فاسدتها المشتملة على قصد الالتزام باثار المعاملة اما تشريعا بان ينزل على
صورة التشريع فيقصد مشروعيتها او توصلا الى الحرام بان يقصد العزم
على الحرام اقرب من فاسدتها المجردة عن ذلك القصد انتهى ملخص
مضمون كلامه اقول بعد تسليم ان الالفاظ موضوعة للصحيحة مع ان للمنع
فيه مجال والمختار عدمه ان فاسدتها المشتملة على قصد التشريع مجاز غير واضح
في الشريعة بحيث لم يوجد الى الان في الشرع مثال كان الحرمة فيه حرمة تشريعية
فكيف يجوز حمل اللفظ بدعوى الاقربية على مجاز غير واضح في الشريعة مع
ان دعوى الاقربية فيما ذكر ممنوعة بل المجاز الاقرب بالنسبة الى المعنى
الحقيقي اعني الصحيحة انما يكون حرمة السبب من حيث انه عنوان السبب
بحيث لم يكن فيه منفعة ومفسدة من جهة من الجهات الا من جهة النهي
عن السبب فلولا جهة ورود النهي عنه لكان صحيحا من جميع الجهات و
من الضرورة ان حمل الحرمة بهذا المعنى الذي كان صحيحا من جميع الجهات
الا جهة النهي عن السبب اقرب بالنسبة الى المعنى الحقيقة اعني
الصحيحة من الحرمة بقصد التشريع او العزم على الحرام اذ الحرمة بهذا
المعنى تكون فاسدة من جميع الجهات فكيف يكون اقرب الى الصحيحة مع
مضافا الى ان قصد التشريع او التوصل الى الحرام لا يمكن فيما اذا لم يثبت
حرمته من خارج النهي وانما ثبت حرمته من النهي الوارد فيه لوضوح ان
الحرمة بعد لم تثبت حتى يمكن قصد ذلك في هذا النهي وانما يمكن ذلك
فيما ثبت حرمته اولا من الخارج لا من ذلك النهي ولكن لا فائدة في قصد

لكي يثبت من ذكر عدم دلالة النهي على الفساد فيما تعلق بنفس المعاملة

بان علم دلالته على حرمة نفس السبب

او ارادة الالتزام بالمسبب او الاثار من لفظ النهي مجازا بعلاقة السببية

فان قصد التشريع او قصد التوصل الى الحرام انما ينفع بالنسبة الى فعل نفسه واما بالنسبة الى وقوع الغير على المعصية فلا حاجة الى قصده ذلك كما لا دليل ايضا على اعتبار قصده بل مجرد الداعي دون قصد التوصل الى الحرام وعدم التشريع كاف في حرمته فثبت ان المختار من الاحتمالات الاربعة هو حرمة نفس السبب بحيث كان محرما من جميع الجهات الا حيث عنوان نفس السبب والحاصل ان النواهي الشرعية الواردة في المعاملات كلها اما محمولة على النهي عن الالتزام بآثارها كما اختاره شيخنا العلامة قده كما ان ما ينافيه دلالة النهي فيها على الفساد او محمولة على النهي عن التشريع بها او عن التوصل الى الحرام فعلى كل تقدير منها يدل النهي على الفساد والاحتمال الرابع وهو المختار انما محمولة على حرمة نفس عنوان السبب ذاتا فعلى هذا الاحتمال النهي يدل على الفساد وهذا في الكبرى الكلية بان حرمة النواهي في المعاملات حرمة نفس السبب ذاتا فكان الثابت عدم دلالة النهي فيها على الفساد

دلالة النهي

واما تعميم صغرياتها الى النهي الوارد فيها على الفساد فيحتاج الى البيان فنقول وقد استدل لدلالته فيها على الفساد بوجوه كلها ضعيفة الاول ادعاء الظهور العرفي بان النواهي الشرعية في المعاملات ظاهرة في الدلالة على الفساد قياسا على النواهي العرفية كنواهي الطبيب عن صنعة الادوية والمعاجين ونواهي كل ذي حرفة وصناعة فيما يتعلق بحرفته وصناعته فكما ان تلك النواهي ظاهرة في الفساد وكذا النواهي الشرعية انما ظاهرة في الفساد وفيه اولا انه ليس في العرف ايجاب ولا شروط حتى يقال ان النهي عن السبب في العرف ظاهر في الفساد فيقاس عليه النواهي الشرعية في ظهورها في الفساد لما عرفت من ان الالفاظ العرفية كلها من قبيل الاوامر والنواهي لا تفعل ولا تفعل وليس المتصور في العرف سببية سبب حتى يدعى ان النهي عن سببية السبب العرفي ظاهر في دلالته على الفساد ثم تقاس عليه النواهي الشرعية وثانيا سلمنا ذلك الا ان في النواهي العرفية قرينة على ارادة الارشاد دونها بمعنى ان هنا قرينة عامة على انها ارشادية فتدل على الفساد بخلاف المقام فانه ليس فيه قرينة على ان تلك النواهي الشرعية للارشاد والثاني ان المركوز في اذهانهم اهل العرف في المعاملات المنهية فلابد من الحمل [illegible] من دلالة النواهي الشرعية على الفساد طبقا على ما هو مركوز في اذهانهم وفيه ان ذلك المركوز في اذهانهم ذلك على فرض التسليم ليس بحيث يصادم ظهور اصالة حقيقة تلك النواهي الشرعية في الحرمة فالعبرة على ظهور الحقيقة والثالث ان النواهي الشرعية في المعاملات انما تكون في مقام توهم سببية السبب فتدل النواهي على النهي عن السببية المتوهمة فهذا عين الدلالة على الفساد نظير الامر عقيب الحظر فكما ان الامر في مقام الحظر ولو توهما يدل على الاباحة فكذا النهي في مقام توهم سببية السبب يدل على عدم السببية وفيه ان النواهي في المعاملات كما تكون في مقام توهم سببية السبب

وكذا انما في مقام توهم حليته السبب فمع توهم حليته ايضا لا دليل على حمل النواهي على الفساد السبب دون حرمته بل يدل على حرمة السبب بعد توهم حليته الرابع الاستقراء بان موارد النواهي في المعاملات في العرف كانت ما يدل النهي فيه على الفساد فيحصل منه العلم بدلالة النواهي الشرعية على الفساد وفيه ان الاستقراء ناقص غير تام بواسطة عدم سعة الموارد المستقرء فيها مع ان المقام اذ ليس في المعاملات مورد تعلق فيه النهي بنفس المعاملة ولكان النهي فيه دالا على الفساد بل الموارد المستقرء فيها التي يدل النهي فيها على الفساد انما تعلق النهي فيها بجزئها او بوصفها او بشرطها والكلام في دلالة النهي على الفساد انما يكون فيما تعلق النهي فيه بنفس المعاملة الخامس الاجماع المدعى به السيد وغيره وفيه مع منعه بسبب وقوع الخلاف العظيم من القوم قديما وحديثا في ذلك انه ان اريد من الاجماع استفادة الملازمة الشرعية بين الحرمة والفساد فيأبى الكلام فيه وان اريد مجرد ذلك فلا وجه لدعوى الاجماع في ذلك بعد ما لم يثبت النقل من المعنى الحقيقي وهو الحرمة وبالجملة هذه الوجوه المذكورة ركيكة لا يجوز الاعتماد عليها في اثبات دلالة النهي فيها على الفساد والعمدة في اثبات ذلك انما هو الاخبار الدالة عليه وبعض وجوه اخر سيأتي ذكرها وقبل التكلم فيها لابد من التنبيه على نكتة لطيفة وهي ان تلك الاخبار ~~التي~~ الآتية على فرض تسليم تماميتها في الدلالة على الفساد ~~لا تكون مثبتة~~ لا تكون بصدد اثبات الحقيقة الشرعية للفساد بمعنى انه لم يثبت بهذه الاخبار ان النواهي الشرعية حقيقة شرعية في الدلالة على الفساد ~~بل انها~~ بل تكون من قبيل القرينة العامة للدلالة النواهي فيها على الفساد وثالثا ان تكون من قبيل جعل الملازمة الشرعية للدلالة على الفساد وبان جعل الفساد في مقام الوضع شرعا لازما للحرمة فالنهي ح بقيد الدلالة يدل على معناه الحقيقي اعني الحرمة وعلى لازمه الشرعي الوضعي اعني الفساد ورابعا ان تكون من قبيل نصب ~~المنصب~~ النصب للدلالة على الاول ~~ومن قبيل~~ بان يكون الثابت من الادلة الشرعية هو كون النهي بمعنى الحرمة علامة للدلالة على الفساد نظير خفاء جدران البلد وعدم سماع الاذان فانها علامتان للدلالة على التجاوز عن حد الترخص وكالدقيق والعوصلة والصيصة فانها علامة للدلالة على حلية الطير وكقصب النصب وهكذا انما يكون علامة للدلالة على شيء لا للشيء

على دلالة النهي فيها على الفساد ح

وسائر الادلة الشرعية اما ح

الوضعية ح

على وجه الكشف عن معناه الحقيقي وهو الحرمة اما الارشاد الى الفساد وعلى ترتب الاثر ح

معاملات ح

نعم انما يتم ما ذكر من دعوى الظهور العرفي في العبادات التي اجتمع فيها الامر والنهي الشرعيان كخطابي افعل ولا تفعل فان دعوى الظهور فيها على ما ذكرناه انها موجبة لتقييد الامر على النهي واما المعاملة التي ليس فيها اجتماع الامر والنهي فلا اذ ليس الوارد فيها الا كونها معاملة وسببا فقط او كونها ليست بمعاملة

والفرق بينه وبين الوضعية اللفظية هو ما قرر في محله من ان الوضع هو
وضع شيء لنفس شيء كوضع لفظ زيد لمعناه بخلاف هذا اي نصب النصب
ونحوه فانه وضع للدلالة على شيء اي المعنى لا لنفس الشيء ومن هنا ظهر
الفرق بينه وبين الوجه الثالث اعني الملازمة الزعمية الوضعية و
بالجملة كيف كان فلا سبيل الى الوجهين الاولين اما الاول منهما
فلاستلزامه النقل عن معناه الحقيقي اعني الحرمة وهو مع كونه خلاف
الاصل غير ثابت واما ثانيهما فلان القرينة العامة اما تكون قرينة
صارفة عن المعنى الحقيقي ولا صارفة هنا عن الحرمة كما هو الموضح
ودعوى ان القرينة العامة في المقام تكون من باب حمل المطلق على
المقيد اي الحرمة المقيدة بالفساد مدفوعة بامر انفع من ان هذا
انما يتم في الاسماء الاجناس التي كان الموضوع له فيها عاما كالوضع
واما في النهي الذي كان وضعه وضع الحرف الذي كان الموضوع له
فيه جزئيا فلا فالمتعين في حمل الاخبار الآتية على احد الوجهين الاخيرين
اعني الملازمة الزعمية بين الحرمة والفساد او كون النهي بمعنى الحرمة
علامة للدلالة على الفساد نظير نصب النصب ونحوه فعلى هذا لا يكون
الاخبار في تلك سائر الوجوه المزيفة المذكورة من الاستقراء والاجماع
والظهور العرفي وغير ذلك دليلا لاثبات المدعى من كون النهي او
في الموارد الجزئية النقل عن معناه الحقيقي وهو الحرمة فصار بالاثر
الى الفساد او اراد منه عدم ترتب الاثر وهو الفساد دليل انها تكون
دليلا لاثبات قول المفصل كصاحب الوافية وغيره من دلالة
النهي في المعاملات على الفساد شرعا مع بقاء المعنى الحرمة اما بدعوى
الملازمة الزعمية بينها وبين الفساد او دعوى كونها علامة للدلالة
على الفساد وعدم الدلالة على الفساد عرفا فلا بد من العدول عن ابتداء
المدعى الى بيان قول المفصل ودليله فيقال اما المدعى وهو دلالة
النهي على الفساد على وجه النقل عن معناه الحقيقي فغير ثابتة بتلك
الوجوه المزيفة فالنهي في المعاملات على هذا الوجه لا يدل على الفساد
واما قول المفصل فقد استدل له بوجهين او بوجوه الاول ان علماء
الامصار والاعصار لم يزالوا يستدلون بالنهي على الفساد شرعا من
دون نكير لهم والجواب عنه اولا منع ثبوته بمعنى منع تحقق الوفاق
على ذلك اذ المشهور بل المشهور على عدمه في الفقه واما في الاصول
فالاجماع على عدم دلالة النهي على الفساد فكيف الاتفاق على
الاستدلال بالنهي على الفساد وثانيا ان التزامهم بالفساد
في مواضعه لا يوجب ان يكون مستفادا من الصيغة لجواز ان يكون
لهم عليه مستند آخر من ضرورة او اجماع او غيرهما على حسب اجتهادهم
والثاني الاخبار منها صحيحة زرارة عن المملوك تزوج
بغير اذن سيده فقال ذاك الى سيده ان شاء اجاز وان شاء فرق

مجرد النهي والحرمة في

فرق بينهما فقلت اصلحك الله ان الحكم ابن عتيبة وابراهيم النخعي واصحابهما يقولون
ان اصل النكاح فاسد ولا يحل له اجازة السيد له فقال ابو جعفر عليه السلام انه لم يعص الله
وانما عصى سيده فاذا اجازه فهو له جائز وهكذا ما رواه زرارة عن ابي جعفر عليه السلام
وجه الاستدلال انه عليه السلام علل عدم فساد نكاح العبد الغير المأذون بانه
لم يعص الله وانما عصى سيده فيدل على ان عصيان الله في النكاح والذي من
المعاملة يوجب الفساد واورد عليه المحقق القمي في رد هو بوجهين الاول ان
المراد من العصيان في الرواية ليس هو الحرمة والمتحصل المراد منه مجرد
عدم الاذن وارفعه من ان ترجح مجاز بقرينة ان السائل انما سأل عن
نكاح العبد الغير المأذون فيه فلا بد من ان يكون المراد من
العصيان في جواب الامام عليه السلام مجرد عدم الاذن لكي يحصل منه
مطابقة الجواب مع السؤال والا فان كان المراد منه الحرمة
مع كون السؤال عن العبد الغير المأذون فيه للزم السفسطة في عدم
ارتباطه مع السؤال وقرينة اخرى على ان المراد من العصيان في الرواية
هو مجرد عدم الاذن هو ما ذكره المحقق المذكور من انه لولا ذلك
للزم التناقض في قوله عليه السلام انه لم يعص الله وانما عصى سيده وذلك
لان عصيان السيد ايضا عصيان الله تعالى ضرورة ان عصيان السيد
حرام في الشرع وكل حرام معصية لله مع انه عليه السلام قال انه لم يعص الله
انتهى الا التناقض فثبت من هذين القرينتين ان
المراد من العصيان في الحديث مجرد عدم الاذن فيه كالخبر على
ان النكاح الغير المأذون فيه من الله تعالى حاله وهذا خارج
عن محل النزاع اذ النزاع في دلالة النهي التحريمي على الفساد ولا
دلالة مجرد عدم الاذن على الفساد والغير المأذون فيه من الشارع
انما يكون فاسدا لا خاليا عن مقتضي الصحة كالزنا ونكاح العبد لم
يكن خاليا عن مقتضي الصحة بحسبه وان كان معلقا على اذن
المولى اذ فيه اذن من الله من جهة العمومات وغيرها مما يدل
على صحة الفضولي بعد الاجازة الثاني ان يقال ان العصيان وان
لم يكن منتقلا عن معناه الحقيقي الى ارادة المجاز وهو مجرد
عدم الاذن بل يكون باقيا على معناه الحقيقي وهو الحرمة و
المخالفة الا ان المراد من عصيان الله الذي يوجب الفساد
في المعاملة هو العصيان الخاص المعلوم وهو العصيان
الموجب للفساد لا مطلق عصيان الله فالعصيان المعلوم مجمل
لا يجوز الاستدلال به على الفساد في المعاملة
الاول و اجيب عن الوجه الاول من الايراد بالنسبة الى القرينة الاولى
بوجوه الاول ان عدم مطابقة الجواب مع السؤال انما يكون
قرينة صارفة عن تقييد عدم الاذن في السؤال بكونه في معنى
النهي والحرمة فثبت به الاستدلال على المدعى لانه قرينة

بع لحوق الاجازة

مفهوم مع

والتعبير في الاتحاد بما يتحد

مع بقاء العصيان على حقيقته

بالنسبة الى القرينة الاولى

على ارادة المجاز من العصيان ودعوى ان احتمال كون القرينة كاشفة عن
ذلك ليس اولى من احتمال كونها كاشفة عن ارادة المجاز من العصيان بكونه بمعنى
مجرد عدم الاذن فعلى المستدل اثبات الاولوية بتعلق ارادة ما ذكره والا فمع
مجرد احتمال ارادة المجاز من العصيان كاف في ورود الايراد وعدم الاستدلال
وبطلانه مدفوعة بان الاولوية ثابتة بان ما ذكره المجيب انما يكون تقييدا
في السؤال ومن المقرر ان التقييد فيما اذا دار الامر بينه وبين المجاز
اولى من المجاز الثاني ان سيرة الموالي وشاهد حالهم بالنسبة الى العبيد
جارية على النهي وعدم الرضا باقدام عبيدهم على مثل هذا ان مريدون الاذن
فح لا يكون المراد من العصيان مجرد عدم الاذن حتى يقال ان عدم الاذن
اعم من المنع والحرمة فيكون خارجا عن محل النزاع بل المراد منه عدم الاذن
مع النهي والحرمة لقيام السيرة على ان مثل النكاح في الغير المأذون فيه يكون
مع النهي والكراهة الثالث ان عدم الاذن في المعاملة لا يكون
الا مع حرمتها لان صحتها موقوفة على الاذن فاذا ورد النهي
عن الاذن فيها كان النهي رافعا للاذن فيكون المعاملة
الغير المأذون فيها حراما والحاصل ان عدم اذن الله لا يصدق على
معاملة الا ان تكون حراما فانه لا يقال البيع الربوي فانه حرام وغير
مأذون فيه وهكذا جميع افراد المعاملة المنهي عنها فانه يصدق
عليها انها غير مأذونة من الله تعالى اقول وفي كل من هذه الوجوه
الثلث كالوجوه الآتية من سيدنا المحقق بحر العلوم ره نظر اما
في الاول فلان قرينة عدم تطابق الجواب مع السؤال غير كافية
في تقييد عدم الاذن في السؤال بكونه في ضمن النهي والحرمة بل
لا بد ان تلك القرينة من وجود قرينة اخرى حتى تكون كاشفة
عن ذلك التقييد ضرورة ان مجرد قرينة عدم التطابق لا يصلح
للتوقف في مراد السائل بتقييد كلامه مع وجود اصالة اطلاق
السؤال المانع للتقييد وغيره والحاصل ان عدم وانما يصلح لتعيين
تصرف كلام المجيب بارادة المجاز وغيره والحاصل ان عدم تطابق
الجواب مع السؤال انما يكون قرينة على ارادة المجاز في الجواب ولم
يكن قرينة على تقييد السؤال الا اذا انضم اليه قرينة اخرى كاشفة من
تقييده فاذا اعلم بعدم وجود قرينة اخرى على التقييد لان المتعين ارادة
المجاز في الجواب بان يراد من العصيان عدم الاذن وكذا اذا شك
في وجود قرينة اخرى على ذلك التقييد فان المتعين ايضا ارادة
المجاز من العصيان دون التقييد في السؤال لان اصالة عدم وجود
تلك القرينة الاخرى في مقام الشك قائمة مقام العلم بعدم وجودها
لان اصل العدم في مقام الاوضاع والدلالات يكون من الاصول
المعتبرة المتفق عليها واما في الثاني فلمنع السيرة وشاهد الحال

فح منعها في منافية لكونها
مأذونة فحيثما كانت الحرمة
منافية للاذن كان عدم
الاذن هو الحرمة فح
لا انه اعم منها ح

من النكاح ح

على منع الموالي وعدم رضائهم باقدام العبد على مثل هذا الامر
من النكاح في عادتهم نظرا الى مصالح النكاح لو لم تكن على اضائه
بالمالكية لكانت مختلفة قد تكون مع الرضا بها وقد تكون مع المنع
والحرمة فح ليس هنا عادة وسيرة مقتضية لعدم رضاء الموالي في
ذلك نعم اما في الثالث فلان الاذن له حيثيتان حيثية امضاء
التاثير المعاملة وجعلها سببا وحيثية تجويز المعاملة وترخيصها فح نمنع اولا ظهور الاذن في الحيثية الاولى حتى يبنى
عليه ان الحرمة غير منافية للاذن بهذه الحيثية لجواز امضاء الشرع
سببيته سبب مع حرمة المعاملة فعدم الاذن في لا يكون الا الحرمة بل
يكون اعم من الحرمة نعم ان عدم الاذن بالحيثية الثانية انما يكون هو
الحرمة لوضوح منافاتها للاذن من حيث الاباحة والترخيص والحاصل
ان ما ذكره انما يتم لو كان المراد من الاذن هو الاذن التكليفي اي الاذن
من حيث الاباحة والترخيص ضرورة ان عدم الاذن بمعنى عدم الاباحة
والترخيص انما يكون هو الحرمة واما اذا كان المراد منه هو الاذن
الوضعي اي الاذن من حيث الامضاء فلا فح نمنع اولا ظهوره
في الاذن الوضعي فلا يتم ما ذكره المجيب فيبطل الاستدلال ولو قيل ان
مقتضى ما ذكرناه انفا في جواب الشيخ الاستاد من ان العبرة على نفي عنوان
ما تعلق به الحكم لا على العنوان العيني المنفي الامر هو بطلان دعوى
ظهور الاذن في ذلك من حيث الامضاء اذ العبرة على نفي
عنوان الاذن لا على حيث الامضاء قلنا ان ما ذكرناه سابقا انما يكون
فيما تعلق به الحكم من افعال المكلفين فالعبرة فيه على نفي العنوان لا
على العنوان العيني وقد ذكرنا في المثال المذكور سابقا ان العبرة على
عنوان العرف لا على التاديب واما في المقام الذي كان الاذن فيه
موضوعا من الموضوعات وهو فعل الله تعالى فلا وافقنا معه
في ان العبرة على العنوان العيني فانهم ثانيا سلمنا عدم ظهوره في
ذلك فيكون مجملا ومحتملا لان يراد منه الاذن الوضعي او يراد
منه التكليفي الا ان اللازم على المستدل اثبات المراد بانه الاذن
التكليفي واحتمال كون المراد منه الوضعي كاف في بطلان الاستدلال
هذا ثم ان السيد بحر العلوم قدس سره في فوائده ايضا اجاب عن الوجه الاول
من الايراد بوجوه بالاول ان اطلاق العصيان على مخالفة الحكم
الوضعي اي على مخالفة الاذن مجاز غير معهود وانما يستعمل في
مخالفة الحكم الشرعي التكليفي كما في ترك الواجب وفعل الحرام
الثاني ان حمل العصيان على عدم الاذن والرخصة غير مستقيم
في قوله ع انما عصى سيده لان حمله عليه انما يصح فيما اذا كان
فيه مقتضى الصحة والاذن اولا ثم ان المكلف ارتكب خلاف
ما اذنه المولى كما في عصيان الله فان مقتضى العمومات الصادرة

المجيب ح

بناء على ما ذكرناه سابقا ح

حقيقة ح
وان المجاز المعهود فيه اطلاقه
على الفاسد والبطلان ح

من الشارع كما في البيع والادلة الدالة على تجويز النكاح وغير ذلك
انما هو الاذن في مورد وما في ذا ارتكب المكلف خلاف ما يقتضيه
الاوامر والادلة الصادرة من الشارع فيصدق عليه انه ارتكب
خلاف ما اذنه الله واما ما لم يكن فيه مقتضي الصحة والاذن بان لم
يكن فيه يصدر من الآمر امر ولفظ يدل على الاذن والصحة فلا كما في
عصيان السيد اذ ليس للسيد امر وقول يقتضي الاذن والصحة
حتى يقال ان نكاح العبد مخالف له ثم انه السيد اعترض اخا للاذن ح
على نفسه بان الاستدلال انما يكون بمفهوم القضية المنفية وهو
قوله لم يعص الله لا بمنطوقه انما عصى سيده فيحمل العصيان في عصيان
الله على عدم الاذن رد على الاستدلال واما عصيان السيد فهو
لما لم يصح حمله على عدم الاذن لكان باقيا على حقيقته فاجاب عنه
بان هذا تفكيك ركيك بين العصيانين في الموضعين لوحدة سياق
الحصر اذ المنفي في القضية المنفية انما يكون هو العصيان في
القضية المثبتة ~~فكيف يكون ظهر الاول~~ فلا بد ان يكون في الاول
ايضا باقيا على حقيقته فيتم به الاستدلال الثالث ان حمله على حقيقته
وهو مخالفة الامر لما كان متعذرا في قوله عصى سيده اذ ليس للسيد امر
وقول فلا بد من ان يحمل فيه على اقرب المجازات فاقربها هنا هو حمله
على ما فيه العقوبة فعصيان السيد عبارة عن ارتكاب العبد ما فيه
عقوبة المولى وكراهته نظرا الى ان عادات الموالي الكراهة و
عدم الرضا باقدام عبيدهم بمثل النكاح فعادة الموالي قرينة معينة
على حمل العصيان في عصى سيده على ما فيه العقوبة لا هو القدر المشترك
بين عصيان الله وعصيان السيد ولا تفكيك غاية الامر ان حمله
العقوبة في عصيان الله هو مخالفة الامر وفعل الحرام وفي عصيان
السيد مخالفة عادة الموالي انتهى ويرد على الوجه الاول من هذه
الوجوه انه ان اريد من التبادر كون المجاز معهودا فهو ان
~~شرط المعهودية المجاز ان يكون~~ المعهود كونه نوعيا بحيث يكون
باعتبار كل جزئي من جزئياته كما لا يخفى من تتبع مجازات العرب فهذا خلاف التحقيق
اذ التحقيق كونه نوعيا وان اريد منه ان المعهود نوع العلاقة
المحدودة المسموعة من العرب كعلاقة المشابهة والمجاورة وغير
ذلك مما سمع نوعه من العرب ففيه ان العلاقة على ما هو التحقيق
لم تكن منضبطة محصورة حتى يقال ان مصحح المجاز هو ما
كان فيه احدى تلك العلائق المعهودة المحصورة بل انما العبرة
في صحة المجاز على الاستعمال فيما فيه مناسبة وعلاقة فهمها المتكلم
والمخاطب ولذا اعتد من العلائق علاقة التضاد الذي ليس في
الحقيقة علاقة وعلى الوجه الثاني ان ما ذكره من ان حمل العصيان
على عدم الاذن غير مستقيم في قوله عصى سيده انما يتم لو قلنا بان

(هامش: فاذا كان العصيان في عصى سيده محمولا على ما فيه العقوبة فلا بد من ان يحمل في عصى الله ايضا على ما فيه العقوبة لئلا يلزم التفكيك ولا يحمل الاول على ما فيه العقوبة والثاني على عدم الاذن فيكون ما فيه العقوبة ح)

(هامش: العلاقة الواقع في الجزئي من المجاز ح)

بان العصيان يكون بمعنى ارتكاب غير ما اذنه السيد وغير ما يقتضي الصحة
فانه بهذا المعنى انما يستلزم وجوده اذنه السيد حتى ارتكب العبد غيره
والموضوع انه ليس للسيد قول يدل على الاذن واما اذا كان بمعنى
غير ارتكاب ما اذنه السيد فلا لان هذا المعنى اعم من ان يكون للسيد
قول يدل على الاذن او لا يكون له قول اصلا ومع ذلك يصدق
قضية السالبة بان العبد لم يرتكب ما اذنه السيد اذ السالبة اعم
من انتفاء الموضوع وعلى الوجه الثالث اولا بان المعتبر
في المجاز على ما هو المذهب التحقيق بعد تعذر الحقيقة انما يكون هو
الاقربية الناشئة من كثرة الاستعمال دون الاقربية الناشئة من
اعتبار المناسبة وما ذكره من الاقربية الاعتبارية بناء على ان اعتبار
ما فيه العقوبة بعد تعذر الحقيقة يكون اقرب اعتبارا ومناسبة
بالنسبة اليها من غيره غير معتبر على ما هو التحقيق عند الاصحاب بل المحققين من ح
المعتبر هو الاقربية ~~الاستعمالية~~ من حيث الاستعمال وثانيا سلمنا
اعتبار الاقربية الاعتبارية بناء على مذاق القوم الا انه المعتبر في المجاز
ايضا اعتبار العلاقة والعلاقة المتصورة فيما نحن فيه هو العلاقة
المشابهة حيث ان اطلاق العصيان على عدم الاذن انما يكون باعتبار مخالفة ح
المشابهة بهذه المخالفة لمخالفة الامر في انهما توجبان العقوبة ولكن
المقرر ان هذه العلاقة كسائر العلائق لم تكن مطردة بالنسبة الى جميع ما
يصدق عليه المشابهة والا لزم كون اللفظ حقيقة ثانوية في القدر
المشترك وهو مطلق المشابهة وهو خلف كما ان العلاقة المشابهة
في الاجل الشجاع مثلا ليست مطردة بالنسبة الى كل ما فيه
الشجاعة ولو كان بخيلا وجبانا والا لزم كون الاسد حقيقة
في مطلق الشجاعة وليس كذلك ولذا ذكروا بجعلهم ان من جملة
علامة الحقيقة الاطراد وعلامة المجاز عدم الاطراد وبالجملة
العلاقة المشابهة كسائر العلائق غير مطردة في جميع موارد وجودها بل
انما اعتبر فيها المؤانسة العرفية الناشئة من كثرة الاستعمال
بمعنى ان العلائق انما اعتبرت في خصوص ما فيه المؤانسة
العرفية لا مطلقا ولذا لا يصح اطلاق الصيد على الشبكة مع حصول
العلاقة المجاورة فيه ولا ريب ان المؤانسة العرفية الناشئة
من كثرة الاستعمال غير حاصلة في المقام اي في اطلاق
العصيان على ما فيه العقوبة من جهة المشابهة وثالثا ان ما فيه
العقوبة يكون هو القدر المشترك بين فردي العصيان احدهما الفرد
الحقيقي وهو مخالفة الامر والآخر هو الفرد المجازي وهو مخالفة
الاذن فيكون ما فيه العقوبة من قبيل عموم المجاز ولا ريب ان
اطلاق اللفظ على العموم الذي يكون من النوادر التي لم يرتكبها

احد بل لم يوجد للعموم المجازي مثال اصلا الا امثلة قليلة قد وجهها القوم بما يخرجها عن كونها العموم المجازي ثم على تقدير ~~ارادة العموم المجازي~~ اطلاق العصيان في عصى سيده على العموم المجازي اعني ما فيه العقوبة فلا بد في و ما فيه العقوبة ح
ان يراد من القدر المشترك في قوله عصى سيده خصوص الفرد الخاص اعني مخالفة الاذن لكي يحصل منه الارتباط بينه وبين السؤال الواقع عن عدم الاذن والا كان الجواب اجنبيا عن السؤال فح ان اريد خصوصية الفرد من حاق اللفظ لزم استعمال سبك المجاز من اطلاق العصيان على الكلي القدر المشترك مجازا ثم اطلاق الكلي على الفرد من باب الخصوصية وهو مجاز ايضا وان لم يرد الخصوصية من اللفظ بل اريد من الخارج من باب تعدد الدال والمدلول او من جهة ملازمة ما فيه العقوبة لمخالفة الاذن فهو وان لم يستلزم سبك المجاز الا انه يرد عليه بطلان ما ذكره السيد المجيب قدس سره من ان العصيان في لم يعص الله لو لم يحمل على ما فيه العقوبة وكان باقيا على معنى عدم الاذن مع حمله في عصى سيده على ما فيه العقوبة لزم التفكيك بين عصيان الله وعصيان السيد بحمل الاول على عدم الاذن والثاني على ما فيه العقوبة وذلك لان العصيان في عصى سيده وان اطلق على ما فيه العقوبة الا ان المراد هو مخالفة الاذن سواء كان من باب تعدد الدال والمدلول او من باب الملازمة بان اريد ما فيه العقوبة ان يكون من هذا اللازم اعني بقرينة وقوع السؤال عن عدم الاذن ح
مخالفة الاذن فاذا كان المراد ~~من~~ عصى ما فيه العقوبة في عصى سيده هو مخالفة الاذن فلم يلزم التفكيك بينه وبين عصيان الله لو كان العصيان في لم يعص الله باقيا على معنى عدم الاذن ~~[illegible]~~ اذ المعنى المراد في عصى سيده الخ هو مخالفة الاذن فالمعنى فيكلاهما واحد ~~[illegible]~~ واما الوجه الثاني فقد اجاب عنه الاستاد الشريف قدس سره تبعا لغيره ~~بان المعصوم ع~~ بان الحديث يدل على ان نكاح العبد بدون الاذن معصية للسيد دون الله تعالى مع ان عصيان السيد عصيان الله ايضا ومعه انه عصيان للسيد بالذات والاصالة لكونه ابتداء على خلاف اذنه وعصيان لله بالعرض وبتبعية عصيان السيد لان النكاح بالاصالة من المقدس حيث تقتضي مفهوم التعليل في انه ان عصى الله اصالة فدت المعاملة للعلة المنصوصة فالحديث بمفهومه دل على فساد المعاملات الاصلية الذاتية في المعاملات وبمنطوقه على صحة المحرمات العرضية التي منها نكاح العبد بدون اذن سيده فالمراد انه لم يعص الله اصالة بل عصى سيده اصالة وخالف الله تبعا ح
فعلى هذا يكون معنى ~~[illegible]~~ عصيان الله الذي يوجب فساد المعاملة ~~[illegible]~~ المعاملة واضحا معينا لا انه مجمل معهود وهو العصيان الذاتي والمحرم الاصلي فيتم به الاستدلال على دلالة النهي المحرم الذاتي على الفساد وهو المطلوب لا انه عصيان فاحش معهود ح

المطلوب وحينئذ ان المتحد من مفهوم الحديث دلالة عصيان الله الذاتي في المعاملات على الفساد الا ان الحديث انما يكون مسوقا لرفع ما يتوهم النفي وغيره من ~~[illegible] والمحرمات العرضية في المعاملات كنكاح العبد بدون اذن سيده~~ ولم يكن الحديث في مقام بيان دلالة كل المحرم الذاتي والمعصية الاصلي على الفساد حتى يقال ان عصيان الله مبيّن لا انه عصيان فاحش معهود وانما يكون دالا على فساد المحرم الذاتي في الجملة ولم يعلم ان ذلك المحرم الذاتي الذي كان فاسدا ما هو بعينه ولعله هو ما يكون نفس السبب حراما او يكون غيره مما هو محرم ذاتي فاحش ~~لكون العصيان~~ فالعصيان مع كونه عبارة عن العصيان الذاتي يكون مجملا معهودا لا يجوز الاستدلال به على المدعى ومن هنا يعلم ان وجه التناقض المتوقع على بقاء العصيان على معناه الحقيقي وعدم حمله على مجرد عدم الاذن والرخصة من ان يكون تاما ووارد على الاستدلال بالحديث وذلك لوضوح ان الحديث مع فرض بقاء العصيان فيه على معناه الحقيقي انما يدل على فساد المطلوب المفصل بين الحرمة الذاتي والعرضي في فساد الاول وصحة الثاني بمعنى انه يدل على ~~[illegible]~~ صحة النكاح سواء كان حرمته ذاتيا ~~[illegible]~~ او عرضيا كما انه يدل على فساد المطلوب المستدل على الفساد المطلق على ما حيث ذكره المحقق القمي لان العصيان الذاتي على ما عرفته مجمل معهود فلو لم يكن ~~[illegible]~~ بمعنى عدم الاذن والرخصة وكان بمعناه الحقيقي لكان مخالفة السيد الخ معصية لله تعالى فهذا يناقض قوله انه لم يعص الله ويناقي الخ حكمه ع بصحة نكاح العبد معللا بانه ع لم يعص الله وانما عصى سيده ومنها رواية داود بن الحصين عن ابي العباس البقباق قال قلت لابي عبد الله ع يتزوج الرجل الامة بغير علم اهلها قال ع هو زنا ان الله يقول فانكحوهن باذن اهلهن ومنها رواية سهل بن زياد قال سألت ابا عبد الله عن الامة تزوجت بغير اذن اهلها قال ع يحرم ذلك عليها وهو الزنا ومنها رواية عبد الملك قال سألت ~~[illegible]~~ ابا عبد الله عليه الصلوة والسلام عن الامة تتزوج بغير اذن مولاها فقال ع يحرم ذلك عليها وهو زنا ومن هذه القبيل روايات كثيرة مذكورة في محلها وتقريب الاستدلال بهذه الاخبار ان الحكم بمخالفة هذه المعاملة ~~[illegible]~~ المحرمة للكتاب وانها زنا انما يكون لدلالة النهي فيها على الفساد

من ف د نكاح العبد بدون الاذن الذي كان مما عصيانا فيدل على صحة ذلك النكاح ح

لكن فيه ما لا يخفى من عدم دلالة هذه الاخبار على دلالة النهي التحريمي
على الفساد بمعنى انها لا تدل على ان فساد المعاملة المحرمة لاجل يكون ح
دلالة النهي عليه وانما تدل على ان المعاملة فاسدة لكونها زنا م
واين هذا من دلالة النهي فيها على الفساد فتأمل وقد استدل
لدلالته على الفساد ثانياً بانه ربما يعبر عن الفساد والمعاملة في الاخبار بالحرمة
بحرمتها وهذا التعبير كاشف عن الملازمة بين الفساد والحرمة
فيدل حرمة المعاملة على فسادها وفيه ان هذا التعبير لو سلمنا
وقوعه في بعض الاخبار فانما هو كاشف عن الملازمة في طرف
الفساد فقط بان يستلزم فساده فقط حرمتها واما في طرف
الحرمة فلا بمعنى ان هذا التعبير لم يكن كاشفاً عن ملازمة الحرمة
للفساد حتى يثبت المطلوب ثم لا منافاة بين حرمة المعاملة مع
صحتها وثالثاً بان الحلية في الادلة الشرعية انما تستلزم الصحة كقوله
احل الله البيع فان حليته ملازمة لصحته فالحرمة ايضاً لا بد من ان
تستلزم الفساد بقرينة المقابلة وفيه ان استلزام الحلية
للصحة انما يكون لاجل ان الحكم بالحلية في الادلة الشرعية انما
يكون كاشفاً عن الامضاء الشرعي لتلك المعاملة فانما الامضاء
هو الصحة وترتب الاثر بخلاف الحكم بالحرمة فانه لم يكن كاشفاً
عن عدم الامضاء حتى يلازم الفساد فلا منافاة بين الحكم بالحرمة
مع امضاء المعاملة وصحتها فظهر مما ذكرنا انه لا دلالة لهذه الادلة
كلها على ان النهي فيها يدل على الفساد نعم هنا اخبار اخر فيها بدلالتها
تدل على ان خصوص النهي فيها يدل على الفساد مثل ما روي عن الحسن بن
الجهم قال قال لي ابو الحسن الرضا عليه السلام يا ابا محمد ما تقول في رجل تزوج
نصرانية على مسلمة قال قلت جعلت فداك وما قولي بين يديك قال عليه السلام
لتقولن فان ذلك يعلم به قولي قلت لا يجوز تزويج النصرانية على
مسلمة ولا على غير مسلمة قال عليه السلام ولم قلت لقول الله عز وجل ولا تنكحوا
المشركات حتى يؤمن قال عليه السلام فما تقول في هذه الآية والمحصنات من
الذين اوتوا الكتاب من قبلكم قلت فقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات
نسخت هذه الآية فتبسم عليه السلام وسكت الحديث ووجه الدلالة ان تقرير
الامام عليه السلام لمقالة الحسن بن الجهم يقتضي دلالة خصوص النهي عن تزويج
النصرانية على الفساد ومثل ما روي عن صفوان بن يحيى عن عبد الله
بن مسكان عن الحسن بن زياد الصيقل قال قال ابو عبد الله عليه السلام تتزوج
الحرة على الامة ولا تتزوج الامة على الحرة ولا النصرانية ولا
اليهودية فمن فعل ذلك فنكاحه باطل وما روي عن محمد بن
احمد بن يحيى عن بنان بن محمد بن عيسى عن موسى بن القاسم عن علي

اولاً ح

من باب الملازمة ح

علي بن جعفر عن اخيه موسى عليهما السلام قال سألته عن امرأة تزوجت عمتها
وخالتها قال لا بأس وقال وتزوج العمة والخالة على ابنة الاخ وبنت
الاخت ولا تزوج بنت الاخ والاخت على العمة والخالة الا برضاء منهما فمن فعله ح
فنكاحه باطل ووجه الدلالة ان الفاء في قوله عليه السلام فمن فعل للسببية وهي تقتضي
ترتب ما بعدها على ما قبلها لانها انما تدخل على ما هو جزاء او في معنى الجزاء ولما
لم يكن الشرط في الخبرين مذكوراً صريحاً وجب تقديره وجعل المضمون المتقدم
وهو النهي شرطاً والمعنى اذا كان تزويج الامة على الحرة او بنت الاخ و
الاخت على العمة والخالة منهياً عنه فمن خالف ذلك وفعله فنكاحه
باطل ولولا ان النهي يقتضي الفساد لم يصح ذلك هذا وبقي هنا قولان
آخران احدهما ما نسب الى المحقق البهبهاني من التفصيل بين ما اذا
ثبت سببية السبب بالاباحة والرخصة التكليفية كقوله احل الله البيع
حيث ان سببية البيع ثابتة من حليته واباحته وبين ما اذا ثبت بخطاب
الوضع كقوله اذا التقى الختانان وجب الغسل وقوله البيعان بالخيار
حيث ان سببية التقاء الختانين والبيع فيهما ثابتة بخطاب الوضع المتعلق
ولو مع التحريم كما في الحج فالنهي على الاول يدل على الفساد ولا يدل عليه على
الثاني واستدل عليه بما يقرر بوجهين الاول ان موضوع السبب على الاول
مقيد بالاباحة والترخيص بمعنى ان سببية السبب انما تكون مع اباحة السبب
ولا ريب ان موضوع السبب اذا لا اباحة في غير باق مع النهي عنه فاذن يكون
السبب فاسداً لدلالة النهي عليه واما على الثاني فليس موضوع السبب
مقيداً بالاباحة حتى يقال انه غير باق مع النهي عنه فيدل على الفساد الثاني
ان السبب اذا ثبت من دليل الاباحة التكليفية كان المستفاد منه
بقاعدة عكس النقيض كما هو اصطلاح اهل الميزان او بقاعدة مفهوم القضية
الواقعة في مقام البيان والتحديد نفي صحة السبب لو لم نقل نفي ذاته
عما ليس بمباح فعلى هذه القاعدة لو لم يكن مفهوم قوله احل الله البيع او
كل ما عكس نقيضه نفي ذات السبب ارادته نفي البيع عما ليس
بحلال فلا اقل يكون مفهومه نفي صحته عما ليس بحلال وهذا بعينه
دلالة النهي فيه على الفساد ولا كذلك اذا ثبت السبب من خطاب الوضع
فان مفهوم القضية في نفي الحكم فيما اذا انتفى السبب لا يقتضي وجوب
الغسل فيما اذا لم يلتق الختانان واما اذا التقى الختانان فيجب الغسل
سواء حصل الالتقاء من حلال او حرام هذا تمام الكلام في الاستدلال
على القول بالتفصيل المذكور ولكن فيه اولاً ان مقتضى ما ذكر من تقييد
موضوع السبب على الاول بالاباحة هو كون الفساد في مورد النهي على
طبق الاصل لوضوح ان الاطلاقات الدالة على سببية السبب بعد ما قيد
باباحة السبب فلا اطلاق يقتضي صحة السبب في مورد النهي عنه حتى يقال

فيه ح

على الاول ح

فانه يقال ان السبب الصحيح هو البيع الحلال دون الحرام ح

كما هو اصطلاح ارباب الاصول ح

ان فساده في ذلك المورد مستند الى النهي دون الاصل فحيث لا دليل
يدل على صحته في مورد النهي كان الفساد فيه مستندا الى الاصل ولكن
هذا على ما عرفته في المقدمات خارج عن محل النزاع في المسئلة
اذ النزاع فيها انما يكون فيما له مقتضى الصحة لولا النهي واما ما لم يكن
له مقتضى الصحة اصلا وكان الفساد فيه مستندا الى الاصل فهو خارج
عن محل النزاع جزما وثانيا ان [illegible] ما ذكر من ان المستفاد من قضية احل
الله البيع ونحوه مما ثبت السببية بدليل الاباحة التكليفية هو العموم
الكلية بان ما ليس بحلال فهو ليس بسبب صحيح انما يستلزم بطلان القول بالتفصيل
المذكور لان هذا المفهوم الكلي المستفاد من الدليل الشرعي يقيد في جميع الاطلاقات
في كل باب حتى ما ثبت بخطاب الوضع المستقل كقوله البيعان بالخيار ونحوه فانه
ايضا مقيد بكل ما ليس بحلال فهو ليس ببيع صحيح فاللازم في دلالة النهي على الفساد
حتى فيما اذا ثبت بخطاب الوضع هذا ليس بتفصيل ادعاه المفصل وثالثا سلمنا
ذلك كله الا ان التفصيل المذكور لا يتم في شريعتنا التي ثبت سببية سبب
كل معاملة وايقاع بخطاب الوضع المستقل اما بنحو الخصوص في باب من
المعاملة دون باب كقوله البيعان بالخيار ونحوه او بنحو العموم في
جميع الابواب كقوله اوفوا بالعقود بناء على ما مر من ان المستفاد منه
الحكم الوضعي دون التكليفي اذ بعد ثبوت السبب في كل باب بخطاب
الوضع كان اللازم عدم دلالة النهي فيه على الفساد وان وجد في
بعض الابواب دليل الاباحة التكليفية وثانيها ما نسب الى ابي حنيفة
حنيفة وبعض تلامذته الشيباني وغيره من دلالة النهي على الصحة
اما في خصوص المعاملات او فيها وفي العبادات فلا بد في اثبات
هذا القول من التكلم في العبادات ثم يقاس عليها المعاملات
فنقول وتقريب ثبوت هذا القول يتوقف على مقدمات اربع
الاولى ان يقال ان الفاظ العبادات موضوعة للصحيحة الثانية
ان يكون الاصل في الاستعمال هو الحقيقة بان يكون استعمال العبادات في
الصحيح بنحو الحقيقة لا بنحو المجاز ولا الاعم منهما الثالثة ان يكون
متعلق التكليف من الامر والنهي مقدورا الرابعة ان يكون
الاجتماع الآمري من الامر والنهي جايزا ووجه توقف القول بدلالة
النهي على الصحة على الثلثة الاول من المقدمات واضح اذ لو كانت
العبادات موضوعة للاعم من الصحيح والفاسد او لو كان الاستعمال اعم
من الحقيقة والمجاز فلا تكون الصلوة المنهية بقوله دعي الصلوة ايام
اقرائك مثلا صحيحة بدلالة النهي عليها بل تكون فاسدة اما لكونها اسما للاعم
منها او يكون الاستعمال مجازا وهكذا لو لم يكن مورد الامر والنهي مقدورا
بان كان ممتنعا فانها فاسدة بواسطة امتناعها واما وجه توقفه على

[حاشية: مفتي في العقود ح]

[حاشية: لابي يوسف ح ثم قد حكي عن [illegible] ونهاية العقول]

[حاشية: [illegible] والعلا الى الغزالي والعلامة [illegible] بالجملة ح]

[حاشية: على هذا القول انه بما سنذكره من الوجهين الآتيين ح]

على المقدمة الاخيرة فلوضوح انه لو لم يجز اجتماع الامر والنهي من قبل الآمر
لكانت العبادة المنهية فاسدة قطعا فلا معنى لدلالة النهي فيها على
الصحة ووجه كون الاجتماع فيها آمريا لا مأموريا ان العبادات المنهية
بناء على وضعها للصحيحة هو كونها مجتمعة لجميع الشرائط ومن الشرائط الامر
بها من قبل الآمر فالمستحبات من العبادات قد تعلق بها امر الندب
في كل آن مستقلا واما الواجب منها فهي وان لم تعلق الامر بجزئياتها
كما لم يتعلق الامر بخصوص الصلوة في المسجد والدار وغيرهما ذلك الا
ان الامر قد تعلق بكلياتها وانواعها كتعلقه بكليات الصلوة
والصوم والحج وغير ذلك فتعلق الامر بها مع تعلق النهي بها
ليس الا اجتماعا آمريا دون المأموري هذا ولكن ~~[illegible]~~ المقدمة
الاولى كالمقدمة الثانية نظرية لا بأس بالقول بها كما ذهب اليه المشهور
اليها واما المقدمة الثالثة فمسلمة قد اطبقوا عليها بجعلهم و
اما المقدمة الاخيرة فهي ممنوعة بالاتفاق وان قلنا بجواز اجتماع
الامر والنهي فيما له مندوحة من الاجتماع المأموري الا ان قول ابي
حنيفة هذا على ما مثل له في الفصول وغيره غير مبتن على جواز الاجتماع
الآمري بل انما هو مبتن على جواز الاجتماع ولو كان مأموريا وكيف كان
فقد استدل له بوجهين محكيين في الفصول والقوانين الاول ان
مورد النهي كالصوم كصوم النحر وصلوة الحائض في الحيض بعد ما كان
الاصل فيه اسما للصحيح بناء على ان الالفاظ اسامي للصحيحة وكان
النهي حقيقة في التحريم بناء على ان الاصل في الاستعمال الحقيقة
لابد ان يكون امرا شرعيا للجزم بانه في المثالين المذكورين هو
الصوم والصلوة الشرعيان لا الامساك والدعاء فاذا كان
شرعيا كان صحيحا والا فلو لم يكن مورد النهي صحيحا لم يصدق تعلق
النهي على امر شرعي وهو باطل لانا نجزم بانه امر شرعي فتعلق النهي
على امر شرعي يكشف عن صحة ذلك الامر الشرعي فهذا معنى دلالة
النهي على الصحة الثاني ان مورد النهي اما ان يكون ممكنا او ممتنعا و
بعبارة اخرى ان الحائض مثلا اما متمكن من الصلوة الجامعة للشرائط
او لا والثاني باطل لاستلزامه طلب غير المقدور ولا شيء له يحصل
الحاصل ضرورة انه مع امتناعه لا يكون النهي عنه الا طلبا
لغير المقدور ولتحصيل للحاصل فلا فائدة في النهي عنه فتعين
الاول فاذا كان مورد النهي متمكنا ومقدورا كان صحيحا اذ
لو لم يكن صحيحا لكان ممتنعا والمفروض انه ممكن ومقدور واورد المحقق القمي
على الوجه الاول بعد تسليم المقدمة الاولى وهي كون الالفاظ اسما للصحيحة

[حاشية: بجزئياتها ح]

[حاشية: بالنسبة الى المكلف الذي لا مندوحة له باتيانها في غير النهي كالحائض مثلا ح]

[حاشية: اذ من الامثلة للقول ابي حنيفة ما كان الاجتماع فيه مأموريا كقوله صل ولا تصل في المغصوب ح]

بالفعل ان المنهي عنه ليس الصلوة المقيدة بكونها صلوة الحائض مثلا
بل المراد ان الحائض منهي عن مطلق الصلوة الصحيحة والحاصل
لما استفاد من دليل ابي حنيفة مقدمة كون المنهي عنه هو الطبيعة
المقيدة في ضمن الفرد نا ورد عليه بانه ليس هو الطبيعة في ضمن
الفرد بل المراد هو مطلق طبيعة الصلوة الصحيحة بالنسبة الى الحائض
ولكن لا يخفى عليك ان هذه المقدمة غير مذكورة في دليل
ابي حنيفة حتى يرد عليه بما اورده المحقق القمي
المذكور عنه مقدمتان احديهما ان الالفاظ اسام للصحيحة و
الثانية ان الاصل في الاستعمال الحقيقة واما مقدمة ان المنهي عنه
هو مطلق الصلوة المقيدة بكونها صلوة الحائض فهي اجنبية عن
الدليل الذي ذكره ابي حنيفة اللهم الا ان يقال ان غرضه بيان
وجه تلك الاثبات تحول الى حنيفة ورات الوجهين المذكورين ثم اجرا
انه في عمه بما ذكره من الايراد بان يقال ان صحة المنهي عنه لتستفاد
من مقدمات ثلث الاولى كون الالفاظ اسامي للصحيحة والثانية
ان النهي حقيقة في التحريم الثالثة ان المنهي عنه هو الطبيعة
في ضمن الفرد فح اورد عليه اولا بمنع كونها اسامي للصحيحة وثانيا
بمنع كونه الطبيعة في ضمن الفرد وانما هو مطلق الطبيعة الصحيحة
هذا ولكن الانصاف ان مقالة ابي حنيفة هذه ثابتة بدليله
المذكور وانها ليست كبير مقالته اذ بعد تسليم المقدمة
~~[illegible]~~
الاولى كما عليه المشهور فما ذكره من الايراد غير وارد وكان النهي
فلا غرو من ادعاء صحة المنهي عنه حيثما كان امرا شرعيا وكان
حقيقة في التحريم ~~[illegible]~~ وانه لا يراد من النهي الفساد مجازا
من دون توقف هذا المدعى على شيء آخر من المقدمات [illegible] توقفها
على جواز اجتماع الامر والنهي لو اخذ في مفهوم الصحة الامر ويقال
انها عبارة عن موافقة الامر اذ ح لو قلنا بجواز اجتماع الامر والنهي و
لو كان آمرا لتم مقالة ابي حنيفة والا فلا [illegible] لكان مقالته عامة للاجتماع
المأمور [illegible] الى امثلته [illegible] مقالته في خصوص الاجتماع
المأمور بناء على القول بجواز الاجتماع دون الآمر فانه محال [illegible]
على ما عرفته آنفا واما لو لم يؤخذ في مفهومها الامر وقلنا انها عبارة عن
تمام الاجزاء والشرايط التي لم يكن بعض منها الامر فلا يتوقف صحة المنهي عنه
على جواز اجتماع الامر والنهي لكونه صحيحا بمعنى انه تام الاجزاء [illegible]
والنهي يكشف عن عدم اشتراط الطهارة مثلا في صلوة الحائض [illegible]
على انه يدل على مجرد التحريم نظرا الى ان الاصل في الاستعمال الحقيقة
ان الالفاظ اسام للصحيحة فمعنى دلالة النهي على الصحة هو انه يكشف

يتوجه ح

التوقف صحة ح

يكشف عن كونه صحيحا بدلالة الالتزام الغير البين هذا مضافا الى ان ما ذكرنا من توقف
القول بصحة المنهي عنه وعدمه توقفه عليه انما هو في خصوص العبادات واما
في المعاملات فلا ريب في صحته بناء على المقدمتين الاوليين من دون
توقفهما على جواز الاجتماع ضرورة انه ليس فيها امر وطلب حتى يتحقق
فيها اجتماع الامر والنهي فيقال ان صحة المنهي فيها موقوفة على
جواز الاجتماع وههنا اورد المحقق المذكور على هذا تبعه
صاحب الفصول ره على الوجه الثاني من ان المنهي عنه انما
يكون ممكنا ومقدورا قبل ورود النهي واما بعد النهي فيكون
ممتنعا بسبب النهي ~~[illegible]~~ فاذا كان ممتنعا بعد
النهي كان فاسدا فلا يدل النهي على الصحة بما ذكر المستدل
من لزوم التحصيل الحاصل وطلب غير المقدور لو اقتضى النهي
الاخير وهو كونه ممتنعا انما يكون فيما اذا امتنع قبل النهي بغيره
ولكن هذا الايراد ايضا مدفوع بان كونه مقدورا قبل النهي
كاف في صحته ولا حاجة في ذلك الى كونه مقدورا بعد النهي
ايضا اذ غاية ما يلزم من امتناعه بعد النهي هو كونه محالا وبادعوى
لزومه بعد النهي فهي ليست الا مصادرة فظهر مما ذكرنا ان
الحق بعد تسليم المقدمتين المذكورتين انه يدل النهي على
الصحة بالمعنى الذي ذكرناه والثمرة بين هذا القول وبين
القول المشهور ظاهرة فيما اذا نذر الحائض بترك الصلوة
في حال الحيض بناء على ما اذا لم يؤخذ في مفهوم الصحة الامر وكانت
الصحة عبارة عن تمام الاجزاء والشرايط فان متعلق النذر لا بد
ان يكون راجحا ومقدورا حتى ينعقد النذر فح لكان النذر منعقدا
على قول ابي حنيفة بواسطة ان متعلقه وهو ترك الصلوة في
حال الحيض كان راجحا بواسطة حرمة فعل الصلوة في ~~حال الحيض~~
تلك الحال ومقدورا بواسطة القدرة على فعلها في تلك الحال
فحيث كان فعله مقدورا كان تركه ايضا مقدورا فعلى هذا يلزم
الحنث لو خالف النذر باتيانها في تلك الحال واما على قول
المشهور فلا ينعقد النذر المذكور بواسطة ان متعلقه لم
يكن مقدورا والاصل عدم مقدورية فعلها في تلك الحال
التفاتا الى انها على القول المشهور فاسدة بتمام الاجزاء
والشرايط فحيث لم يكن فعله مقدورا لم يكن تركه مقدورا واما
اذا اخذ في مفهوم الصحة الامر فيقال انها عبارة عن موافقة
الامر فالثمرة باطلة ولا ينعقد النذر على القولين اما على قول
ابي حنيفة فلعدم رجحان ترك الصلوة في تلك الحال بواسطة
رجحان فعلها لكونها في تلك الحال صحيحة مأمورا بها عنه واما على قول

على جواز اجتماع الامر والنهي ح

التمالة ح

القول

الامر ح

المشهور فلعدم القدرة عليه في حال الحيض بواسطة عدم القدرة على فعل الصلوة
الصحيحة في تلك الحال اذ لما لم يكن فعله مقدورا لم يكن تركه ايضا مقدورا وهكذا
الكلام في ظهور الثمرة بين القولين وعدم ظهورها فيما لو نذر ان لا يترك الصلوة مادام
العمر فانا نحقق الفساد بهذا النذر على قول ابي حنيفة بناء على عدم
اتفاق الامر في مفهوم الصلوة اما بصرف بالنسبة الى خصوص الفرد من افراد ترك
الصلوة الذي كان راجحا وذلك الفرد راجح وهو تركها في حال الحيض و — مادام العمر ح
هذا الفرد لا يكون راجحا على قول ابي حنيفة كذلك انه يكون مقدورا
عنده واما على قول المشهور فلا يكون مقدورا بواسطة عدم القدرة على — لاجل القدرة على فعله ح
فعله تذييل في ان اخذ جزء في البيع اذا كان في حق من او جعل حراما
غير جايز بواسطة النهي عنه والجزء الاخر الصادر عن الشخص
الاخر لا يكون بالنسبة اليه حراما مثل ما اذا اوقع المعتكف حال
الاعتكاف ايجاب البيع واوقع قبوله غير المعتكف او اوقع
المحرم ايجاب البيع مثلا واوقع قبوله غير المحرم وهكذا فهل
يفسد البيع العقد فيحكم ببطلانه راسا او يحكم بالتفكيك
بين الموجب والقابل فيقال بفساده وبطلانه في الجانب المذكور
بالنسبة الى خصوص الموجب دون القابل وقيل بالثاني قياسا
على نظير المقام مثل ما اذا اوقع من
يرى جواز العقد الفارسي ايجاب البيع بالفارسي وقبوله — بيع ان الفارسي كان ممن يرى جواز العقد ح
من يرى عدم جواز بالفارسي مثل بيع ما يملك
وما لا يملك ونحو ذلك مما حكم فيه بالتفكيك فكما ان الحكم
في نظير المقام على ما يبني عليه الاصحاب هو
التفكيك لصحة العقد بالنسبة الى الموجب دون القابل فكذا
في المقام ولكن التحقيق على ما هو الاقوى فساد البيع فيما
نحن فيه راسا لان التفكيك في نظير المقام انما يكون صحيحا بواسطة
انه على القول بالتصويب يكون من باب الموضوعية فلا غرو ان يكون — في الاحكام ح
العقد الفارسي صحيحا في حق من يرى جوازه من جهة ان
الحكم الواقعي في حقه ليس الا ذلك من باب الموضوعية كما انه في حق من
يرى عدم جوازه ليس الا البطلان كذلك واما على القول بالتخطئة فيها
كما هو الحق فيكون التفكيك تفكيكا في الحكم الظاهري بان يكون الحكم
الظاهري في حق الاول هو الصحة وفي حق الثاني البطلان ولا ريب ان التفكيك
في الاحكام الظاهرية لا ان كثر الوقوع في الفقه واما التفكيك في المقام
فليس كذلك [illegible] ضرورة ان ايجاب المعتكف او المحرم كما لا يكون صحيحا
عند القابل الغير المعتكف فكذلك انه لا يكون جايزا عند الموجب
المعتكف فاذا لم يكن جايزا عند الموجب فكيف يصح ان يقال ان التفكيك
فيه انما هو من باب الموضوعية او من باب التفكيك في الحكم الظاهري فقياس

٩٨

في المفهوم والمنطوق

فقياس الفساد بنظايره قياس مع الفارق فيكون الحكم فيه البطلان راسا هذا
تمام الكلام في مسئلة النهي في العبادات وارجو من الله تعالى بتوفيق تتميم باقي
المسائل وقد حصل لي الفراغ من تحرير هذه المسئلة في الخامس والعشرين من الجمادى
الثانية سنة اربعة وثلثماة بعد الالف من هجرة النبي صلى الله عليه وآله اللهم — الرجب المرجب ح
اغفر لمن يرحمني بالدعاء والمغفرة بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و
الصلوة على نبيه واله الطيبين الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين

المقصد في مسئلة المفهوم والمنطوق وقبل الشروع فيها لابد من تنبيه
تنبيه امور الاول ان هذه المسئلة لما لم تكن كساير المسائل المتقدمة مما كان
له ارتباط بالكلام والمعقول او الفقه حتى يبحث فيها انها من مسائل الكلام
او الفقه او غير ذلك بل انما تكون من مشتركات الكتاب والسنة فلها
ارتباط بمباحث الالفاظ فقط ولذا انحصر النزاع في انها من مسائل الاصول
او من المبادي الاحكامية وتنقيح ذلك مبني على اثبات ان الحجة هي — ان المفهوم والمنطوق ح
صفات الالفاظ نظير الحقيقة والمجاز من حيث انها صفات اللفظ
باعتبار الاستعمال في الموضوع له وغير الموضوع له او من صفات المعنى
وهو الحكم او الوصف فان قلنا بالاول فتكون المسئلة من
مسائل الاصول اذ البحث عن المفهوم والمنطوق بحث عن
عوارض موضوع الاصول على التعريف الذي عرفت نظره في
المسائل المتقدمة وان قلنا بالثاني فهي من المبادي الاحكامية
اقول ولا اشكال ولا خلاف في انها ليست كساير الصفات
من صفات اللفظ باعتبار الدلالة على المعنى فان الصفات
بعضها وان كان من صفات اللفظية الا ان الاعتبار لا باعتبار [illegible]
والتواطي و الاشتراك وغير ذلك او باعتبار
الوضع والاستعمال كالحقيقة والتثنية والجمع وغير ذلك — والمجاز ح
الا ان صفتي المفهوم والمنطوق انما يكونان متولدين عن
تلك الصفات فلا يكونان من صفات اللفظ وانما
الاشكال والخلاف في انها من صفات المعنى كالكلية
والجزئية ونحو ذلك او من صفات الدلالة كالمطابقة — ام لا من صفات المعنى ح
والتضمن والالتزام فانها من صفات الدلالة فان قيل فاذا
كان الامر كذلك فلا بد من الاتفاق على ذكر المسئلة في المبادي
الاحكامية على ان تكون منها ولم يذكرها احد فيها وانما ذكروها
في مشتركات الكتاب والسنة من مباحث الالفاظ قلت
السؤال والاعتراض متوجه لو قيل بان المفهوم والمنطوق
من صفات ذات المعنى من حيث هي واما لو قيل بانهما من
صفات المعنى من حيث استفادته من اللفظ فلا يتوجه الاعتراض
بل يجوز ان يكونا من المسائل او من المبادي لجهة خفية فتلخص
انهما من صفات المعنى او الدلالة وظاهر كلمات القوم

لهذا وهي قوله

وتعاريفهم لهما بان المنطوق ما يدل عليه اللفظ في محل النطق و
المفهوم كذلك لا في محل النطق انما يدل عليها الاول لوضوح
ان ما يدل عليه اللفظ في الظاهر انما هو المعنى و يمكن ان يقال
حيث جعله كغيره قد صرح بتقسيم الدلالة الى المنطوق والمفهوم
قال الدلالة اما منطوقية او مفهومية وهذا كما تراه صريح في
حيثية المفهوم وعدم حيثيته ظاهر في انهما صفتا الدلالة دون المعنى ولكن
لا اظن ان تكون المسئلة خلافية فلابد من التاويل ويرجع اليه في
ظهورا منه الظاهرين وارجاعه الى الاولين يقال انهما صفتان للمعنى
وما ذكر من التقسيم اليها ما اول بان الباء في المنطوقية والمفهومية
للنسبة فيكون الدلالة منسوبة الى المنطوق والمفهوم الذين من صفات المعنى
وان المراد من حيثية المفهوم وعدم حيثيته هو ثبوته وعدم ثبوته ونحو
ذلك من التاويلات البعيدة وان لم تكن ابعاث منها نظرا الى عموم
او ثبوته الجمع مما يمكن من الطرح او يقال انهما صفتان للدلالة والتعريف
المشهور ما اول اما بان يقال او قيل ان كلمة ما فيه مصدرية وهو تكلف
بعيد او بما سيأتي من الاستخدام والاظهر الا ان الاقوى على ما هو التحقيق
انهما صفتان للدلالة نظرا الى عدم صحة سلب اتصافها بالمنطوق
بخلاف المعنى فانه يصح سلب اتصافه بالمنطوق كما في نجاسة
الماء القليل فانها معنى ليست بمنطوق ولا بمفهوم وانما هي
مستفادة من المنطوق او المفهوم فافهم الثاني ان اتفاق
تعاريفهما على النفي والاثبات انما يدل على انهما ضدان لا ثالث
لهما بمعنى ان التعاريف المذكورة للمنطوق والمفهوم مثل
قولهم ان المنطوق ما يدل عليه اللفظ في محل النطق والمفهوم
ما يدل عليه اللفظ لا في محل النطق كلها متفقة على الدلالة لها
على الاثبات والنفي ~~مثل ان المنطوق~~ حيث ان المنطوق يكون
في محل النطق والمفهوم لا يكون في محل النطق فيكونان
متناقضين بحيث لا ثالث لهما ولكن العلامة قدس سره قال في
النهاية بوجود الواسطة بين المفهوم والمنطوق وهو الدلالة
الثلث اعني دلالة الاقتضاء ودلالة التنبيه والايماء و
دلالة الاشارة حيث انها واسطة ~~لا منطوقة ولا مفهومة~~
الا انه يرد عليه بان التعاريف متفقة على النفي ليست بمنطوق ولا مفهوم وقد يوجه بان المراد من نفي الواسطة
بعد ما كانت متفقة على النفي والاثبات والانحصار الامرين المنطوق والمفهوم انما يكون في كلام
والاثبات فلا يمكن تحقق واحد واما دلالة الاشارة كالدلالة على اقل الحمل من
الواسطة بحيث يكون خارجا الآيتين فانما تكون في كلامين الثالث انها قد عرفت تعاريف
عن المنطوق والمفهوم انما منها ما هو المشهور المعروف من ان المنطوق ما دل عليه اللفظ
الواسطة واما داخل في الاثبات في محل النطق والمفهوم ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق
الاثبات فيكون منطوقا وقد فسره التعريف بتفاسير ثلث الاول ما حكاه صاحب
او داخل في النفي فيكون مفهوما

وقف کتابخانه آستان قدس رضوی (ع)
[illegible] شادروان حسین کی استوان

حاشية الفصول عن العضدي من ان المنطوق ما دل عليه اللفظ وكان حكما لمذكور
لمذكور والمفهوم ما دل عليه اللفظ وكان حكما لغير مذكور حيث قرره
التعريف باضمار قوله وكان حكما لمذكور وان شئت قلت ان ما ذكره
تعريف آخر للمنطوق والمفهوم مغاير للتعريف المشهور الثاني
ما ذكره المحقق القمي من ان المراد من المدلول هو الحكم كالوجوب و
الحرمة وغيرهما ان كان في التكاليف والا فثبوت امر او الوصف
ان كان في الاخبار وان محل النطق وعدمه انما يكون حالة المدلول
الموضوع ماله المدلول فهذا التفسير موافق مع تفسير العضدي في كون
المعيار في الفرق بين المنطوق والمفهوم هو كون الموضوع
الحكم في محل النطق وعدمه ثم انه قال لا بد من جعل قوله في محل
النطق حالا عن الموصول الا بارتكاب نوع من الاستخدام في ضمير الحال
المقدر بان يكون قوله في النطق حالا باعتبار الكائن المقدر
فيكون الظرف مستقرا متعلقا بالكائن والحال هو الكائن و
اريد من ضمير الحال الراجع الى الموصول الموضوع استخداما حيث
ان الموصول من حيث كونه مدلولا عبارة عن الحكم او الوصف ثم
رجع اليه ضمير الحال واريد منه الموضوع ولو جعل الموصول
ابتداء كناية عن الموضوع يلزم خروجه عن المعنى المصطلح وارتكاب
نوع الاستخدام في ضمير مجرور عليه ووجه خروجه عن المصطلح ان
المنطوق والمفهوم في مصطلحهم ليس من اسماء الموضوع بل من اسماء
الحكم او الوصف واما وجه ارتكاب نوع الاستخدام في الضمير المجرور
ان الموصول بمعنى الموضوع لم يكن مدلولا للفظ وانما المدلول له
هو الحكم فلابد ان يراد من ضمير عليه الحكم استخداما ليكون المدلول
هو الحكم هذا اورد عليه صاحب الفصول بانه لا وجه لارتكاب
الاستخدام هنا اصلا سواء كان في ضمير الحال او في الضمير
المجرور اما الاول فمع عدم ارتباط الحال بما قبله فيلزم خلو الحال
عن العامل اذ ليس للكائن المقدر الذي هو الحال عامل لفظي والموصول
بمعنى الموضوع لم يكن عاملا في الحال واما الثاني فيلزم
خلو الموصول عن العائد اذ الموصول انما يتبعه ضميرا باعتبار
المعنى الذي استعمل الموصول فيه وهو معنى الموضوع دون
الحكم والضمير المجرور في عليه انما يراد منه الحكم ولم يكن
راجعا الى الموصول بمعنى الموضوع هذا الثالث ما ذكره شيخنا
العلامة قدس سره من ان المراد من محل النطق هو مطلق بلا تامل
وتفكر بمعنى ان المنطوق هو ما يدل عليه اللفظ بلا تامل و
المفهوم ما يدل عليه اللفظ مع التامل والتفكر هذا ثم ان

ان الموضوع ... ماله المدلول

لكي يكون محل النطق هو
الموضوع دون الحكم

ينصبه

ابتداء

في الحد المشهور على التفسير الاول و الثاني اشتمال النقض طرداً وعكساً
بموارد كثيرة بعد اشتمال اللفظي المتقدم من ابتداء
الحد على التفسيرين ان طار و الانعكاس و كون الظرف متوا
مع ان كل منها خلاف الاصل و من الموارد المنقوضة على التفسير الاول ح
حد المنطوق و المفهوم طرداً و عكساً مثل قوله يجب اكرام
غير زيد فان مفهومه عدم وجوب اكرام زيد مع
ان زيداً كان مما دل عليه اللفظ الا ان موضوعه
مفهوم اللقب وانه كان ما دل عليه اللفظ الا ان موضوعه
و هو زيد كان مذكوراً في محل النطق فعكس هذا المفهوم كان
منقوضاً بمثل هذا من مفهوم اللقب و اجيب عنه تارة بما هو مشترك
بينه و بين الموارد المنقوضة الآتية و سيأتي بيانه و اخرى بما هو مختص به و هو ان
الموضوع في المثال المذكور ليس زيداً حتى يقال انه مذكور في النطق و انما هو اكرام
زيد و هو غير مذكور اذ المذكور هو اكرام غير زيد لا اكرام زيد و تحقيقه ان الموضوع
ليس له معنى متعين حتى يقال انه على مفهومه المبني يكون معيار الفرق
بين المفهوم و المنطوق باعتبار ذكره و عدم ذكره فانه يطلق على معان متعددة
منها فعل المكلف كالصلوة و الاكرام و غير ذلك و انما المعيار في الفرق بينهما هو
ان حكماً او وصفاً دل عليه اللفظ ان كان ثابتاً لكل شيء مذكور في النطق سواء كان
فعل المكلف او غيره فهو المنطوق و ان كان ثابتاً لكل شيء غير مذكور فهو المفهوم
فلا بد في الحكم بكونه مفهوماً من ملاحظة شيء ما غير مذكور يثبت له الحكم فان وجد
في مقام ثبوت الحكم او نفيه شيء غير مذكور في النطق فهو المفهوم و الا فلا
فعلى هذا يقال في المثال المذكور ان الوجوب في المنطوق محمول على فعل
المكلف و هو اكرام غير زيد و عدم الوجوب في المفهوم محمول على اكرام زيد — المذكور في النطق ح
و هذا اكرام زيد بعنوانه غير مذكور في النطق ضرورة ان عنوان اكرام زيد
موضوع مستقل متغير عن عنوان اكرام غير زيد كتغير عنوان غلام زيد عن
عنوان غلام غير زيد و من المعلوم ان المذكور في النطق انما هو عنوان اكرام
غير زيد لا عنوان اكرام زيد فحينئذ المفهوم في المثال المذكور عن المنطوق
بان الموضوع و هو اكرام زيد غير مذكور في النطق و منها النقض
بمفهوم الحصر المستفاد من انما اذا اريد بها قصر الموصوف على الصفة كقوله
انما زيد قائم مثلاً و مفهومه الحصر ان زيداً ليس بقاعد و بايت و نحو ذلك
من الصفات غير القيام فان موضوع حكم المفهوم و هو الموصوف مذكور فيه كزيد ح
المفهوم ح غير منعكس لمفهوم الحصر المستفاد من كلمة انما اذا اريد بها
قصر الموصوف على الصفة و كذا اذا اريد بها قصر الصفة على الموصوف
في خصوص ما اذا كان الموضوع مصرحاً بلفظ الغير و نحوه كقوله انما القيام
غير زيد فان ~~المفهوم~~ ~~الموصوف~~ الموضوع و هو زيد مذكور و اما اذا لم يكن

الموضوع مصرحاً بلفظ الغير و نحوه كما اذا قلنا انما القيام زيد مثلاً فلا يحصل
النقض جزماً اذ الموضوع في المفهوم و هو عمرو او بكر مثلاً لم يكن مذكوراً في النطق
فظهر مما ذكرنا انه اذا اريد من كلمة انما قصر الموصوف على الصفة كان النقض
بمفهوم الحصر مطرداً في جميع الامثلة اذ موضوع حكم المفهوم في جميعها و هو
الموصوف مذكور في النطق و اما اذا اريد منها قصر الصفة على الموصوف فلا
يكون النقض به مطرداً الا في خصوص ما اذا كان الموضوع مصرحاً بلفظ الغير
و نحوه ثم انه لا يخفى عليك ان ما مثله صاحب الفصول لقصر الصفة على الموصوف
بقوله من قوله انما غير زيد اكرمت غير مطابق لممثله الا على تكلف لوضوح ان
ان المقصور انما هو ما يلي انما و ما يليها في المثال ليس الصفة
حتى يكون قصر الصفة على الموصوف و نصب غير زيد مفعولاً مقدماً
لا يكون الا من باب اشتغال الفعل عنه بنصب الضمير و هو في المثال
مفقود فافهم و اجيب عن هذا المورد من النقض بوجهين مشتركين
بينه و بين مورد النقض المتقدم و هو مفهوم اللقب احدهما — من باب التغليب كالقمرين و الشمسين و نحوهما ح
التوسع في الموضوع الغير المذكور في المفهوم و يقال ان المراد منه
اما هو من طرفي القضية اي الموضوع و المحمول او يقال ان المراد من
الحكم هو النسبة الحكمية فقط فعلى الثاني يرى فالمراد من معيار — حيث موضوع النسبة الحكمية لا يكون الا ما يقوم به تلك النسبة الحكمية و هو طرفيها من الموضوع و المحمول ح
الفرق ان كلاهما من طرفي القضية لا بد ان يكون مذكوراً في
المنطوق و في المفهوم لا بد ان لا يكون و احد منهما مذكوراً في
فعلى هذا فلا ينتقض عكس المفهوم بمفهوم الحصر — منه ح
المستفاد من انما سواء كان اريد منها قصر الموصوف على الصفة او
اريد منها قصر الصفة على الموصوف اما الاول فلان الموصوف
في المفهوم و ان كان مذكوراً في النطق الا ان المحمول و هو
الصفة ~~مطلقه~~ غير مذكور فيه و اما في الثاني فبالعكس مع ان المراد
من المفهوم هو ان لا يكون شيئاً من الموضوع و المحمول مذكوراً فيه
الثاني الاختلاف في الموضوع بتعدد الحيثية فيقال ان الموضوع
من حيث الصاحبية للحكم في المنطوق مغاير له من حيث الصاحبية للحكم
في المفهوم فالمذكور انما هو الموضوع بالحيثية الاولى دون الثانية
فعلى هذا في المثال المذكور من قصر الموصوف على الصفة يقال ان
الموضوع و هو زيد لم يكن مذكوراً من حيث الصاحبية للقعود و نحوه — في النطق ح
و انما هو مذكور فيه من حيث الصاحبية للقيام و هكذا في قصر الصفة على
الموصوف و منها النقض ~~بالغايات~~ بمفهوم الغاية كما اذا قيل
يجب الصوم الى الليل و مفهومه عدم وجوب الصوم في الليل و لا ريب
ان الموضوع و هو الليل مذكور في المفهوم فلا يكون هذا المفهوم جامعاً
و هذا المنطوق مانعاً ~~و حصلها~~ و الجواب عنه بما مر من الوجهين المشتركين

حيث
ا... منها فبان يقال ان الليل المذكور في المنطوق انما يكون من
كونه طرفا غاية للحكم وهو بهذه الحيثية غير مذكورة في المفهوم وانما
هو مذكور فيه من حيث كونه ظرفا وانما اعتبره الاول منهما فهو تتمة لما
على ان يكون اللفظ النهاري في المثال المذكور ماخوذا في طرفي القضية
اذ الموضوع اعني جميع المعنى والغاية مجرد مذكور في المفهوم والا
فلا ريب ان الموضوع وهو الصوم والليل مذكور في المفهوم ايضا
ومنها النقض على طرده المفهوم وعكس حد المنطوق بالاشارة
كالدلالة على اقل الحمل ووجوب المقدمة وحرمة الضد وغير ذلك مما كان
اجماعا من المنطوق مع ان الموضوع فيه باقل الحمل ووجوب المقدمة وحرمة ضده
غير مذكور في الكلام فهو مما اذا توسعنا الموضوع واعتبرنا في المنطوق
كون المسند والمسند اليه مذكورين في الكلام اذ من البداهة خروج اكثر
ما كان من افراد المنطوق عن حده وهذا النقض وارد على الحد المشهور
ولا يكون منه دفعا الا بتكلفات بعيدة وتوجيهات ركيكة بحيث كان الالتزام
بالنقض احسن من ارتكاب تلك التوجيهات الى هذا في حد المشهور على
ما ذكره العلامة المحقق القمي وغيرهما واما ما ذكره شيخنا العلامة
قدس سره وصاحب الحاشية في تفسيره من ان المنطوق هو ما يستفيد الحكم
من الكلام بلا تأمل ولا ملاحظة امر اخر غير اللفظ الموضوع والمفهوم ما
يستفيد الحكم منه مع التأمل وملاحظة امر اخر غيره فيرد عليهما
النقض بخروج كثير مما كان من افراد المنطوق عن حده منها الدلالة الاقتضائية
كلها فانها من المنطوق مع ان استفادة الحكم فيها تحتاج الى تأمل وملاحظة
امر اخر كما في حديث الرفع فحمله من قوله ص رفع عن امتي تسعة السهو
النسيان الحديث فان العقل يحكم فيه بعد ما تأمل ولاحظ ان القضية بظاهرها
كاذبة لوجود السهو والنسيان واخواتهما في الامة وان الخبر من قبله حكيم
بالاقتضاء او الاخبار المقابلة لئلا يبقى الكلام على ظاهره الممتنع صدوره
عن المعصوم الحكيم وهو المؤاخذة اي المرتفع مؤاخذة السهو والنسيان
وغيرهما من التسعة المذكورة في الحديث ومن استفادة علم المؤاخذة من
هذا الحديث بدلالة الاقتضاء انما تكون مع التأمل وملاحظة امر اخر
فيكون خارجا من حد المنطوق مع انه منه ومنها الدلالة الايمائية
كدلالة قوله ص كفر في جواب الاعرابي الذي قال انه واقعت اهلي
في نهار رمضان على علية الوقاع وما يعدو حذوه في افساد
الصوم كالاكل والشرب عمدا للكفارة فان استفادة العلية المذكورة
من قوله ص كفر محتاجة الى التأمل غايته ومنها دلالة الاشارة
كدلالة الايتين على ان اقل الحمل ستة اشهر فان استفادة ذلك
من الايتين تحتاج الى تأمل تام كما لا يخفى ومنها المجازات لان

المغني ج

ثم ان الايرادات الواردة على
المذكورة كلها واردة على
التعريف بما ذكره العلامة
الفرق للواضح في ج

ج

في المعلوم ج

لان دلالة اللفظ على المعاني المجازية انما يكون لاجل القرينة
فاستفادة المعاني المجازية من الالفاظ انما تكون بتأمل
شديد كما في قوله ع في مقام صحة نكاح العبد بغير اذن سيده
انه لم يعص الله وانما عصى سيده فان المعنى المجازي فيه
وهو حمل العصيان على عدم الاذن واستفادة ان مدار
صحة العقد وفساده على كونه مأذونا فيه من الله تعالى وعدمه
انما تحتاج الى التأمل غايته ولذا ذهب جمع الى ان الحديث
مجمل وبعض الى انه مجاز في الموضعين وبعض اخر الى ان
المراد من الاذن وعدمه الاذن الوضعي وثالث الى ان
المراد منه الاذن التكليفي ورابع الى انه الاعم منهما و
منها وجوب المقدمة ودلالة الامر بالشيء على حرمة ضده و
هكذا اسائر الادلة الالتزامية فان استفادة وجوب
المقدمة من وجوب ذيها وحرمة الضد من الامر بالشيء بناء
على ارجاعه الى وجوب المقدمة تحتاج الى تأمل تام كالاستدلال
بانها لو لم تكن واجبة مع وجوب ذيها للزم نقض الغرض
بتفويت الواجب فلو كان صدور نقض الغرض عن الحكيم
قبيحا فيحكم بوجوب ما لا يتم الواجب الا به هذا في طرف المنطوق
وهكذا في طرف المفهوم فانه يلزم اختلال حده من حيث
ان بعض صور المفهوم كان مما لا يحتاج استفادة الحكم منه
الى تأمل من جهة وضوح المفهوم الواسطة وهذا ولكن يمكن
الجواب عنها بان دلالة الاشارة من باب دلالات الاقتضاء
والايماء والمجازات وغير ذلك بادعاء ان استفادة المعنى منها فيها
انما يكون بلا تأمل كما انه قد يدعي ذلك في المجازات بان دلالة الكلام
انما تتم بعد الفراغ من الكلام وعن ذكر القرينة وعن جميع خصوصياته
ومن المعلوم انه بعد الفراغ عن القرينة فهم المعنى منه ابتداء
من دون تأمل وتوسيط شيء وتوضيحه اما في المجازات فلان ما ذكرها
من ان دلالتها انما يكون مع التأمل انما تتم لو لوحظت مجردة عن القرينة
اذ دلالتها على معانيها المجازية المقصودة فصور يحتاج الى تأمل فيه
واما مع ملاحظتها مع القرائن المحفوفة العقلية الحالية او المقالية
فلا فرق بينها وبين الحقائق في ان دلالتها وفهم المعنى منها انما
يكون بالبداهة ابتداء بلا تأمل وتوسيط شيء وقد يدعى ان العبرة في دلالة الكلام

في ج

على ذلك كما ادعاه صاحب المعالم على ما حكي عنه حيث قال ان العبرة بكون
الكلام ظاهرا وعدمه . وبان فيه التأمل وعدمه على الفراغ عن الكلام
والاهتمام به مع ملاحظة ما معه حتى قرينة المقام فعلى هذا فلا فرق
بين المجازات والحقايق في عدم الافتقار الى التأمل ودعوى الفرق
بافتقار دلالة المجازات الى التأمل دون الحقايق فرية بينة ولذا
~~ذكرهم ذكر علم نوم نقل~~ ذكروا المجاز في الحد الحدود مع انه اشترط
في الحدود ان تكون صريحة الدلالة بحيث لا تأمل فيها وذلك اذ المناط
في الصراحة هو كون الحد صريحا في المقصود والمراد ولاريب ان الصراحة
بهذا المعنى حاصل في المجاز فافهم واما الدلالات الاقتضائية مثل الحديث
وقوله واسئل القرية وغير ذلك فان من كان اهل اللغة والدراية
بالبيب الكلام يفهم بلا تأمل ان المراد من الحديث هو رفع المؤاخذة
عن الفعل الصادر في حال النسيان والسهو والاضطرار وغير ذلك من
التسعة والمراد من المثال هو السؤال عن اهل القرية ولو فرض احتياج
الدلالة الاقتضائية الى تأمل فهو ليس ما يخرجها عن الصراحة كما
ان التأمل في زيد قائم مثلا ابتداء المسند والمسند اليه فيه لا
ظاهرها وعدم وجود القرينة الصارفة اللفظ لا يخرجه عن
الصراحة واما الدلالة الايمائية فكذلك لانه اذا لوحظ
حال سؤال الاعرابي باني هلكت واوقعت اهلي نهار رمضان
مع جميع ما ذكر فيه ولوحظ جواب الامام عليه السلام بقوله كفر فقد يفهم
ابتداء بلا تأمل ان العلة هو كل ينقض الصوم وهذا في غاية
الوضوح نعم ان لم يكن عارفا باسلوب الكلام ولكان غافلا عن
حال السائل وغير ملتفت الى ما في السؤال والجواب
كان في الدلالات المذكورة يحتاج لحظه تأمل وانح الا ان
العبرة في وضوح الصراحة بالنسبة الى العارف الغير الغافل وهكذا
الكلام بالنسبة الى وجوب المقدمة وحرمة الضد فتامل
ولكن الايراد والنقض بالدلالة الاشارة مطلوب على
حاله هذا ثم ان صاحب الفصول بعد ما اورد على التعريف بما اوردناه
قد عرف المنطوق والمفهوم بما هو الاقرب عنده فانه قال ويعرف
المفهوم بانه مدلول جزء او انه في غير مذكور لازم لمدلول جزء او
انه في مذكور مع اختلافهما في الحكم نفيا واثباتا او اتفاقهما فيه
مع ظهور الاولوية والمنطوق بما عداه فكان قريبا ولكن لا يخفى عليك
ان هذا التعريف مع ما فيه من التطويل حيث انه تعريف طولاني غير موجز
وهو خارج عن اداب التعاريف وثانيا نقول يرد عليه انه ان اراد من

١٠٣

من كونه قريبا كونه ~~قريبا بالتقريب~~ انه قرب بالتعريف المعروف
وانه قريب في الجملة فهذا لم يوجب الاطلاق الاقربية على هذا التعريف
على سبيل الاطلاق لان كل تعريف من التعاريف له ~~جهة~~ جهة قرب
بالنسبة الى تعريف اخر في الجملة وان اراد منه التعريف الحقيقي ففيه
اولا ان مناط الفرق بين المنطوق والمفهوم على هذا التعريف انما يكون
على ان الحكم المدلول عليه مذكور في الاول وغير مذكور في الثاني مع ان
هذا غير منطبق بالنسبة الى اكثر افراد المنطوق حيث ان الحكم المدلول عليه
فيه غير مذكور وثانيا ان التعريف المذكور للمفهوم انما يكون مشتملا
على قيود متعددة كثيرة ~~فيقتضي ذلك~~ كان المفهوم منتفيا بانتفاء
كل واحد من تلك القيود فاذا كان المنطوق بخلاف المفهوم كان
لازم ذلك صدق المنطوق بانتفاء كل واحد منها لا الواسطة بين
المنطوق والمفهوم مع ان الامر ليس كذلك بالضرورة والعلامة في
النهاية وان عرف المنطوق بانه ما دل عليه اللفظ بصريحه حيث قال بلفظه
انه ما دل اللفظ عليه بصريحه دلالة اولية وما دلالته لا صراحة فيها اربعة
اقسام مفهوم ومدلول عليه بالاقتضاء ومدلول عليه بالايماء ومدلول عليه
بالاشارة انتهى ومقتضى ذلك خروج الالتزامات كلها عن تعريف المنطوق
لعدم صراحتها ولا بعد في ذلك لواسطة الالتزام بالواسطة الا انه
لا بد من ان يعرف المفهوم بنحو يخرج عنه وجود غير المنطوق حتى لا ينافي
ذلك بكون الالتزامات واسطة بين المنطوق والمفهوم والا فلو
فرض كون المفهوم خلاف المنطوق لكان مقتضاه دخول الدلائل
الالتزامية كلها في المفهوم هذا وقد قيل ان هنا تعريف اخر اسلم من
التعاريف المذكورة وهو محكي عن شيخنا العلامة قدس سره حيث نقل
عنه انه عرف المفهوم بانه حكم افيد في غير محل النطق لغير مذكور
يخرج بقيد الافادة دلالة الاشارة كدلالة الآيتين على اقل الحمل ومقدمة
الواجب والامر بالشيء وغير ذلك من اقسام دلالة الاشارة الالتزامية
لان الدلالة بهذه الاشياء وان كانت ثابتة الا انها غير مفيدة بها
بمعنى انها غير مقصودة بهذه الاشياء وهذه الاشياء اما ان
تكون داخلة في حد المنطوق او تكون قسما ثالثا وواسطة
بين المفهوم والمنطوق ويخرج بقوله في غير محل النطق دلالة
الاقتضاء والايماء والمجازات لان مراده من هذا القيد هو كونه في التأمل
بتأمل وقد عرفت ان دلالة هذه الاشياء على معانيها انما

يكون مع التأمل وتوسط شيء كدلالة في محل القرينة يكون بلا تأمل حيث قد ذكرنا
ان دلالة فاسئل القرية مثلا على ان المسؤول اهلها كان مما لا يحتاج الى
تأمل بل كل من نظر الى هذا الكلام يفهم معناه ابتداء من دون توسيط
شيء وخرج من قوله لغير مذكور ما كان موضوعه مذكورا من المنطوق
كله والمفاهيم التي كانت مسلمة في المفهومية وكان موضوعها مذكورا
ما مرّ فلا بد من الالتزام اما بان المراد من كلمة ما النسبة الحكمية
كان ذكرها باعتبار طرفيها معا من المسند والمسند اليه او بالتغاير
الاعتباري كما مر فعلى هذا يكون التعريف سالما من جميع المناقضات
المذكورة ولكن يرد عليه نقض واحد وهو النقض بدلالة الامر
بالشيء على النهي العام بمعنى الترك فانه من المنطوق مع انه يصدق
عليه انه حكم اخذ للدلالة في غير محل النطق وقد نقل عنه قدس سره
في بعض التقريرات الالتزام المنسوب اليه اسقاطه في غير محل النطق
بمعنى انه عرف المفهوم بانه حكم اخذه لغير مذكور والمنطوق بخلافه
فعلى هذا ولا كلام في انه يخرج عن تعريف المفهوم مثل مقدمة الواجب
وغيرها من اقسام الدلالات الاشارات الالتزامية لان المراد من
الافادة هو ما كان مقصودا وليس تلك الدلالات مقصودة واما الكلام
في انتقاض عكس التعريف المذكور بمثل مفهوم اللقب والحصر ومفهوم
الغاية والشرط والاولوية ما كان موضوعه مذكورا فيحتاج في اصلاح
عكس التعريف المذكور الى ما ذكرناه من الالتزام باحد الامور المذكورة
~~من الالتزام~~ من ان يكون المراد بالحكم هو النسبة الحكمية وذكرها وعدم
ذكرها باعتبار ذكر مجموع الطرفين وعدمه او الالتزام بالتغاير الاعتباري
او غير ذلك مما ذكرناه آنفا الرابع في تقسيم المنطوق الى الصريح وغير الصريح
والمفهوم الى ما سيأتي من المفاهيم ثم الصريح الى المطابقة اتفاقا والتضمن
على المشهور وغير الصريح الى الدلالات الالتزامية الاشارات والاقتضاء
والتنبيه ولا يخفى عليك ايدك الله على ما عرفته ان هذا التقسيم انما يصح
لو كان المنطوق والمفهوم صفة للدلالة واما اذا كان صفة
للمعنى فلا اذ المعنى ليس مما يكون صريحا وغير الصريح الا على تكلف ركيك
ثم اعلم ان المحقق القمي قد خالف المشهور في كون التضمن صريحا
حيث قال ولي في كون التضمن صريحا اشكال بل هو من الدلالة العقلية
التبعية كدلالة الاشارة اليه في مقدمة الواجب فالاولى جعله من
باب الغير الصريح انتهى وتبعه صاحب الفصول حيث قال والحق ان دلالة
التضمن على المطابقة في كونه صريحا لانه ليس على ما ينبغي وافقها صاحب الحاشية

صاحب الحاشية بل انه استشكل في كونه من الدلالة اللفظية الوضعية ولكن
الاشكال منه انما يكون بعبارات مختلفة متناقضة استفيد من بعضها
انه ناقش في كون التضمن من الصريح وانما هو يكون الغير الصريح ومن
عبارته الاخرى انه استشكل في كونه من اللفظية وانما يكون عقلية
واستفيد من عبارته الثالثة انه متحد مع المطابقة ومن الرابعة انه
مغاير معها ويستفاد من بعض كلماته انه تابع للمطابقة ومن بعضها
الاخر ان المطابقة تابعة للتضمن ثم انهم لم يتعرضوا معنى الصريح وغير الصريح
حتى يتضح حال التضمن الا ما نقل عن بعض الفضلاء انه قال ان الصريح
هو ما وضع له اللفظ وغير الصريح هو ما لم يوضع له اللفظ ومن بعض اخر ان
الصريح ما دل عليه اللفظ بالدلالة الوضعية المطابقية بلا واسطة وغير الصريح
ما هو بخلافه بان دل عليه اللفظ مع الواسطة وبالجملة فالتحقيق في
مقام تقسيم المنطوق الى الصريح وغير الصريح وبيان حال كون التضمن من
الصريح او من غيره لا بد من التعرض لامور الاول ان التضمن مباين المطابقة
بمعنى ان دلالتي المطابقة والتضمن هل تكونان دلالة واحدة والتغاير
بينهما تغاير بالاعتبار حيث ان نسبت الدلالة الى الكل المدلول تسمى
مطابقة وان نسبت الى الجزء تضمنية او تكونان متغايرتين حقيقة
نظير تغاير المطابقة مع الالتزام الثاني على تقدير كونه مغايرا لها
هل يكون دلالة التضمن دلالة وضعية لفظية او عقلية او التفصيل
الثالث على تقدير كون ذلك من باب الوضع فهل التضمن تابع ومسبوق
بالمطابقة او سابق ومتبوع ولما كان التضمن عبارة عن دلالة اللفظ على
جزء الموضوع له والمطابقة دلالته على تمام الموضوع له الكل فلا بد في بيان
حال هذه الامور وتنقيحها وتشخيصها من ذكر اقسام وضع المفردات
التي كان مداليلها مركبات لان التضمن الجزء لان لا بد له من كل واذا
صار وضع الكل معلوما صار وضع الجزء ايضا معلوما فنقول ان تركيب
الموضوع له الكل المركب اما ان يكون مركبا خارجيا بان كان له هوية
خارجية ومحسوسا بالاشارة الحسية الى اجزائه كالدار والسرير
او يكون مركبا ذهنيا ولا تركيب له في الخارج بان لا يكون له هوية
خارجية محسوسة بالاشارة الى اجزائه كالتركب من الجنس والفصل
والاول لا يخلو اما ان يحصل له من التركيب مزاج اخر وخاصية وحقيقة
ثانوية اخرى واثر من امتزاج الاجزاء او خاصيتها حال عدم التركيب
او لا يحصل له مزاج اخر بل حاله يكون كحال غير التركيب غايته ما في

عبارته ما في الباب ان التفاوت بينهما كان بالظهور والخفاء والبين وغير البين

العابسارد باد خاصية ان جزاء كما فالاول كالسكنجبين فان له حال التركيب
مزاج اخر وخاصية اخرى غير امزجة اجزائه من الخل والعسل حال
غير التركيب وبلا تركيب نقض المعاجين وغيرها والثاني كالسرير
ونحوه والثاني اما ان يكون مجرد التركيب في الذهن بحيث لا يكون في
الخارج الا شيء واحد وحدة الى يكون الاشارة الى الكل عين الاشارة بحيث جهة
الى الجزء او يكون مجرد الافتراق بان اجتمع عدة اشياء مستقلة غير افتراقها
مرتبط بعضها مع بعض ووضع له اسم واحد كالصلوة بناء على ثبوت
الحقيقة الشرعية فانها مركبة من افتراقها من الحركات والافعال
الغير المناسبة كالركوع والسجود والقيام وغيرها ثم ان الوضع
والتسمية في هذا القسم من المركب ربما يكون حال الافتراق بان يكون
التسمية مقارنة مع افتراق اجتماع عدة اشياء كما اذا كان
المخترع الجميع هو الواضع الذي قد سمي للمركب باسم وقد يكون الوضع
والتسمية متأخرا عن الافتراق كما اذا اخترع احد او اجتمع عدة اشياء
ولكن لم يسميه باسم وصدر تسميته باسم من شخص اخر وهنا قسم اخر من
التركيب وهو ما يسمى بالتركيب الاسنادي كما لو الاعمى فانه عبارة عن
العدم المضاف الى البصر فهو مركب معنى الاعمى باعتبار اسناد العدم
الى البصر ثم ان وضع ما عدا الاخير من هذه الاقسام من التركيب
لا بد ان يكون بملاحظة [illegible] لكي يتصور الوضع بالنسبة الى المركب
الذي فرض كونه متحد المعنى بمعنى ان الواضع في مقام وضع ما عدا التركيب الاسنادي من سائر اقسام التركيب لا بد من ملاحظة
المعنى الواحد البسيط ليضع اللفظ المركب بازاء ذلك
المعنى الواحد البسيط بحيث لا يكون معاني اجزائه داخلة
المتعددة ملحوظة في وضعه والا ان يلاحظ المعاني المتعددة
بتعدد اجزائه فيخرج اللفظ المركب عن كونه متحد المعنى و
يدخل في متكثر المعنى وهو خلاف المفروض اذ المفروض ان
المركب كالسرير والدار والسكنجبين مثلا ليس الا معنى واحدا
ولو فرض له معاني متعددة فهو لا يمكن الا بتعدد الوضع بالنسبة
الى تلك المعاني المتعددة لعدم تحقق القدر الجامع ليكون
نظير الوضع العام والموضوع له الخاص فيكون مشتركا لفظيا
نظير لفظ العين وهذا خلف ثم ان ملاحظة وحدة المعنى
البسيط في مقام وضع ما حصل له من اجزاء [illegible] المزجة

امزجة الاجزاء واخذه من دون حاجة الى قيام البرهان عليها اذ بعد حصول المزاج
الثاني للتركيب كان الملحوظ حال الوضع هو ذلك المزاج الثاني وهو المعنى
الواحد البسيط دون امزجة الاجزاء لكونها غير باقية على حالها واما سائر
المركبات ما عدا التركيب الاسنادي كالسرير وحيوان ناطق بالنسبة الى
لفظ الانسان من التركيب الذهني ولفظ الصلوة وغير ذلك فالملحوظ
فالملحوظ فيه ايضا في مقام الوضع هو المعنى الواحد البسيط والا لزم ان
يكون اللفظ المركب متكثر المعنى وهو خلف نعم في التركيب الاسنادي يمكن
دعوى ان الملحوظ فيه في مقام الوضع هو تعدد المعنى بتعدد الاجزاء كما يقال
في العمى ان الملحوظ في مقام وضعه للعدم المضاف الى البصر انما هو
العدم مع تقييده بالبصر بان يلاحظ فيه شيئان العدم والتقييد ويجعل كان
القيد خارجا عن الموضوع له ولا منافاة بين خروجه عنه ودخول التقييد
فيه الا انه يمكن منعه ايضا بان يكون الملحوظ فيه ايضا المعنى البسيط فيهم
فاذا عرفت ما ذكرنا من ان الملحوظ في وضع المركبات هو وحدة المعنى البسيط
فلا جزء للموضوع له حتى يتصور فيه دلالة تضمنية فح لا معنى لقولهم الدلالة
اما مطابقة او تضمنية والتضمن دلالة اللفظ على جزء الموضوع له لما عرفت من
عدم تصوير الجزء في الموضوع له الذي كان في المركبات عبارة من وحدة
المعنى البسيط فلا لكي يكون الدلالة تضمنية باعتبار دلالة اللفظ على جزء الموضوع له
الدلالة الا ان يقال انهم تسامحوا في اصطلاح التضمن بان ذلك فجعلوا الدلالة
التضمنية في الحقيقة باعتبارها بازاء المعنى الواحد البسيط فيما اذا حصل
للمركب مزاج ثالث اخر او باعتبار منشأ انتزاعه فيما اذا لم يكن له ما بازاء
في الخارج كالتركيب الاعتباري الذي ليس له مزاج اخر ولا ما بازاء في الخارج و
الى حيث ان الموضوع له بعنوان كونه موضوعا له وان كان في المركبات وحدانيا
لا جزء له اصلا فلا يتصور فيه الدلالة التضمنية الا ان الجزء باعتبار منشأ انتزاعه
وهو اجزاء المركب في غير حال التركيب فالتسمية بالدلالة التضمنية انما هو باعتبار
ذلك اي منشأ الانتزاع لا باعتبار ما كان هو الموضوع له فاذا تحقق
ما ذكرنا فتبين منه امور منها بطلان ما قيل ان الدلالة التضمنية عين الدلالة
المطابقة وان التغاير بينهما بالاعتبار باعتبار نسبة الدلالة الى الكلي
تسمى بالمطابقة والى الجزء تسمى بالتضمن ووجه البطلان ما عرفته من ان
هنا انتقالين الانتقال الى الكل انما هو بلحاظ الجهة الوحدانية والبساطة
التي لا جزء لها اصلا والانتقال الى التضمن انما هو باعتبار منشأ الانتزاع
او باعتبار الاجزاء العقلية التي كان جزئيتها عند التحليل واما الحيوان [illegible]
فهو شيء واحد لا جزء له اصلا كالانسان بالنسبة الى الحيوان الناطق فالدلالة

اذ لا شك في ان بعضها بالحقيقة لا بالاعتبار كما توهمه صاحب الحاشية حيث قال ان

الدلالة المطابقة عين الدلالة التضمنية والتغاير بينهما بالاعتبار ومنها ان دلالة

التضمن تابعة لدلالة المطابقة لان الانتقال الى الاجزاء انما يكون بعد الانتقال [على ما ظهر ح]

الى الكل المركب اذ الذهن انما ينتقل اولا الى المعنى الواحد المطابق البسيط [في المركب ح]

ثم مع قطع النظر عن حصول المعنى الواحد البسيط ينتقل الى حال الاجزاء في

يلاحظ ان الموضوع له مع قطع النظر عن البساطة كان ذا اجزاء في الخارج او في

الذهن في بطل ايضا ما في الحاشية ظاهرا من حكمه بان معلولية الكل متأخرة عن

معلولية الجزء ولعل نظره الى تقدم الجزء على الكل تصورا الا ان ذلك غير ملازم

لتقدمه انتقالا او دلالة فالدلالة على الكل مقدمة على الدلالة على الاجزاء جزما ومنها

ان الدلالة على الاجزاء على ما ظهر تبعية حاصلة من طرق المطابقة تبعا لا انها حاصلة

بالاصالة فيكون الدلالة عليها تبعية للدلالة على الكل اذ المقصود من الكلام

انما هو افادة معنى المطابقة وذكر اللفظ انما هو لاجل الانتقال اليه واما الانتقال

الى المعنى التضمني فانما هو حاصل بتبع المعنى المطابقة كما ذكره المحقق القمي

بما هو في مقدمة الواجب ومنها ان الدلالة التضمنية لفظية او عقلية وقد ذكره

المحقق القمي ورجح الثاني ويمكن الانصاف ان يقال ان الاختلاف في تسمية

الدلالة بذلك انما هو اصطلاح الميزان وغيره حيث ان اهل الميزان يسمون

البين من الدلالة اللفظية وغير البين من العقلية بخلاف الاصوليين فانهم

يسمون باللفظية لمدخلية اللفظ في الوضع باحد الانتقال ويسمون ~~[illegible]~~

بالعقلية لعدم حصول الانتقال الا بادراك العقل برهانا في الخارج حتى يحصل

بسببه الجزم باللزوم واذا عرفت ما ذكرنا كله فلتعرف الصريح وغير الصريح

فنقول ان بنينا في التسمية ما ذكره ~~من الدلالة~~ بالصريح ما ذكره شيخنا العلامة

من الدلالة بلا واسطة فلا اشكال في ان الدلالة التضمنية كما حققناه تابع

لحصول بواسطة المطابقة وان بنينا في تعريفه ما ذكره العضدي من انه ما يدل

عليه اللفظ بالوضع مطابقة او تضمنا ومع ما بنينا من عدم ثبوت الجزء للمعنى

المطابقي فيكون ايضا من باب الغير الصريح واما على ما نظر من القوم من تصويرهم

للمعنى المطابقي ويكون ملحوظا في الوضع في الموضوع له فلا خلاف في ان التضمن

يكون داخلا في المنطوق الصريح هذا كله في التضمن فقد ظهر ما ذكرنا حاله من

كونه حقيقيا او غيره ثم اما المجاز بمعنى ارادة خلاف ما وضع له اللفظ بواسطة

القرينة فهل هو داخل في المنطوق الصريح او في غير الصريح فيأتي الكلام فيه فنقول

ولكن لا يخفى ان المراد من المجاز الذي اختلف في كونه من الصريح او غيره انما

هو المجاز في الكلمة مثل رأيت اسدا في الحمام ثم اما المجاز في الاسناد او في الاعراب [لكونه انما يكون ما اطلق]

او في غير ذلك فهو ليس مما اطلق عليه لفظ المجاز على الاطلاق بل لا بد من تقييده [عليه لفظ المجاز على الاطلاق]

بالاسناد او بغيره وبالجملة ففي دخول المجاز في الكلمة في المنطوق الصريح او في غيره [نظر الاطلاق اما على]

[غير المضاف ح ٩]

٦١٥

او في غيره قولان والذي يظهر من صاحب الحاشية انه داخل في المنطوق الصريح خلافا لصاحب الفصول

حيث جعله من اقسام غير الصريح واخرجه الفاضل القمي عن الغير الصريح من المنطوق

ولكن تردد في كونه داخلا في الصريح او يكون قسما ثالثا واسطة بين الصريح وغير الصريح

والظاهر كما انه خارج عن دلالة الاشارة لان المعنى المجازي انما يكون مقصودا

بالافادة من اصل الكلام بخلاف دلالة الاشارة فانها انما يكون غير مقصودة

للمتكلم اصلا وكذا ذلك انه خارج عن دلالة الايماء وذلك لان تعريف دلالة

الايماء على الاختلاف في التعبير كان لا بد من ان يقترن الحكم بشيء لو لم يكن

ذلك الشيء علة له لاستبعد اقترانه به فيحمل على التعليل وان لم يصرح به جهة اخرى

المدلول عليه بدلالة الايماء كما لو قال ان افطر او وقعت اهلي في نهار رمضان فقال

له النبي ص كفر فان اقتران قوله كفر لقول السائل دليل على ان الوقاع المسؤول عنه علة لوجوب [كفّر ح]

الكفارة فيشترط في دلالة الايماء من ثبوت الحكم وهو المقترن بالكسر والمقترن [والا لبعد]

بالفتح وان اقترانه ومدلول اخر وهو هنا علية الوقاع وكيف كان فالامر الرابع [الاقتران ح]

وهو علية شيء الذي يكون لا بد منه في دلالة الايماء ولا ريب انه غير موجود في

المجاز في الكلمة كقوله رأيت اسدا في الحمام ضرورة عدم استفادة العلية

فيه في شيء ولذا كان المحقق القمي متعرضا للمجاز في الكلمة قبل دلالة الايماء ذكره

وبعد دلالة الاقتضاء فيعلم من ذلك انه توهم دخوله في المنطوق الصريح [غير ح]

انما يكون باعتبار انحصاره دخوله في دلالة الاقتضاء دون غيره من دلالة

الايماء او الاشارة والا لكان المناسب ذكره بعد دلالة الايماء ايضا ما كان

من اقسام المذكورة للغير الصريح وقد اعترض في الفصول بان مقتضى التعريف

ان المجاز في الكلمة خارج عن دلالة الايماء الا انه قال انه لا بد ان يعرف دلالة

الايماء بطريق يشمله على ذلك وقال والاولى ان يقال هو ما دل عليه اللفظ

لاقترانه بما يستبعد معه عدم ارادته ولا يخفى ان مجرد الاستبعاد غير موجب

لعد ذلك من باب دلالة الايماء لانه خلاف اصطلاح المعلوم من التعاريف

على اختلافها ثم نقول انه لا اشكال في انه ليس قسما ثالثا خارجا من الصريح

وغير الصريح اما لاجل انه لا واسطة بينهما بواسطة انه لا يكون من قبيل المنافقين

او لاجل انه لو كان المجاز قسما ثالثا خلافا ~~لعرضه لكونهم~~ من تعرضه لكونهم ~~[illegible]~~

بصدد استيفاء تمام اقسام المنطوق فهذا دليل على انه ليس هنا قسم اخر

فينحصر في كونه اما داخلا في المنطوق الغير الصريح بان يكون من باب دلالة

الاقتضاء فقط او يكون داخلا في المنطوق الصريح فآل الامر الى احتمال

ان يكون المجاز من قبيل دلالة الاقتضاء من المنطوق الغير الصريح او يكون من

المنطوق الصريح ولكل من الاحتمالين وجه اما وجه كونه داخلا في الصريح فلما

ما عرفت من البناء على عدم الواسطة فهو الذي استظهره المحقق القمي من ذكر

امثلتهم للدلالة الاقتضاء بخصوص مثال المجاز في الاعراب او ما كان

قرينة العقل فلو كان دلالة الاقتضاء اعم من ذلك ومثلا للمجاز في الكلمة

١٠٤

فكان المناسب ذكر مثال له ايضا مع كثرة امثلته

لكان المناسب ذكر مثال له ايضا مع كثرة امثلته

الجهة فاني ثم ذلك. واما وجه كونه داخلا في غير الصريح فلوجهين
الاول تعريف المصنف الصريح بما وضع له اللفظ حيث انه صرح
بالوضع وظاهره عدم شموله للمجاز لانتفاء الوضع فيه والوضع
في المجاز انما هو على ~~[illegible]~~ التحقيق لا المصطلح لا يخفى
الثاني قوله ايضا بعد ذلك بالمطابقة او التضمن حيث ان المشهور
ان معنى المطابقة هو استعمال اللفظ في الموضوع له لا استعماله في
تمام المراد فانه خلاف الظاهر ومن هنا يرجح كلام من قال بان
المطابقة وان كانت ظاهرة في ذلك الا ان المراد منها [illegible]
هنا استعمال اللفظ في تمام المراد لان ذلك يحتاج الى ذكر
القرينة المفقودة هنا الثالث تفريع قوله فدلالة المطابقة
او التضمن على الوضع والالتزام عطف ~~[illegible]~~ العام على الخاص ان ارجع
قد صرحوا انحصار الصريح في المطابقة والتضمن وغير الصريح في الالتزام
بعبارة اخرى فيظهر منه ان الالتزام شيء من [illegible] المنطوق غير
الصريح ولا ريب ان المعنى المجازي من الالتزام هذا لا مقتضى لا
تعريف المصنف اما بناء على تعريف الاخر وهو ان المنطوق ما دل
عليه اللفظ بلا واسطة فالامر اوضح لثبوت الواسطة في
دلالة المجاز فتأمل

هذا كله في المنطوق واما المفهوم فينقسم الى الموافقة والمخالفة اذ
الحكم المدلول عليه بالالتزام اما ان يكون موافقا للحكم المذكور في الكلام
نفيا واثباتا فهو الموافقة او يكون مخالفا له في النفي والاثبات فهو
المخالفة وزاد بعض في تعريف الاول قيد الاولوية بان يكون
موافقا للحكم المذكور في النفي والاثبات بطريق الاولوية دفعا
لما يتوهم من انتقاض طرد التعريف بمقدمة الواجب لو لم يزد
قيد الاولوية لان الحكم فيها موافق للحكم ذيها مع ان الوصف
غير مذكور مع انها ليست بمفهوم الموافقة الا ان الانتقاض يندفع
بزيادة قيد الاولوية اذ الحكم فيها غير موافق لحكم ذيها بطريق الاولوية
كما لا يخفى ولكن الجواب عن الانتقاض واضح مما مر من غير
حاجة الى ازدياد قيد الاولوية وهو ان الحكم المدلول عليه بالالتزام
لا بد ان يكون في المفهوم مقصودا ومفيدا ولا ريب ان الحكم
فيها لم يكن مقصودا وانما المقصود حكم ذيها وكيف ما كان فالغرض
المهم التكلم في القسم الثاني واما القسم الاول وهو مفهوم الموافقة هو حج
فالكلام فيه يأتي في باب القياس ان شاء الله فنقول واما المفهوم
المخالفة فهو اقسام كثيرة من مفهوم الشرط والغاية والصفة واللقب
وغير ذلك مما يأتي تفصيلاتها واما مفهوم الشرط فاختلف الاصوليون
في حجيته وعدم حجيته على اقوال ثالثها التوقف ان قلنا بان التوقف
قول في المسألة والا فقيه قولان لا ثالث لهما ولا بد في تحقيق المسألة
من التنبيه على امور قبلها وعلى امور بعدها الاول من الامور المذكورة قبلها
انهم اختلفوا في موضع ذكرها فبعضهم كصاحب المعالم وغيره قد ذكرها في مبحث
الاوامر وبعض اخر كالفاضل التوني وغيره في الادلة العقلية وجماعة كثيرة قد ذكرها حج
منهم جمال الدين قد ذكرها في مباحث الكتاب والسنة والصواب كما هو الاقرب
ذكرها في مباحث الكتاب والسنة لارتباط المسألة بها من جهة وقوع مفهوم
الشرط في الكتاب والسنة كثيرا فيكون فالبحث عن حجيته بحث عن حجية
مفهوم الشرط الواقع فيها فيكون المسألة من مسائل العلم الاصول والمسألة
ليست مما له ارتباط بالاوامر اصلا كما انه لا ارتباط له بالادلة العقلية
وما قيل في ارتباطها بالاول من ان الشرط قد يتعلق بالامر بمعنى ان
المعلق عليه في مفهوم الشرط قد يكون امرا مدخولا بان كونه امرا في
بعض الاوقات لم يكن سببا لارتباط المسألة بالاوامر والا لزم ارتباطها
بالنواهي بواسطة انه قد يكون في مفهوم الشرط نهيا ايضا فينبغي ان تذكر

تذكر في النواهي وليس كذلك وما ذكر في وجه ارتباطها بالادلة العقلية
من ان دلالة المفهوم الشرط انما تكون دلالة التزامية الخ مدفوع بان
دلالة الامر كون الامر للوجوب ايضا دلالة على نحو الالتزام فلم لم يذكر
مبحث ~~الامر للوجوب~~ في الادلة العقلية وانما ذكر في الاوامر
لو قيل ان ذلك من جهة ان دلالة كون الامر للوجوب انما تكون
على نحو التضمن كما عليه جماعة كثيرة لا على نحو الالتزام نقلنا ان دلالة
مفهوم الشرط ايضا على نحو التضمن كما عليه جماعة وبالجملة فالمسألة
اجنبية عن الادلة العقلية كما انها اجنبية عن الاوامر فالحق ذكرها في
مباحث الكتاب والسنة الثاني ان النزاع في مفهوم الشرط وحجيته
لبي او لفظي بمعنى هل النزاع في امر لبي ومعنوي اي في معنى التعليق على
الانتفاء عند الانتفاء او في امر لفظي اي في دلالة لفظ الشرط على الانتفاء
عند الانتفاء وفيه وجهان ويدل على الاول احتجاج المثبتين على انه لولا ذلك العلامة وغيره حج
لكان التعليق لغوا وعاريا عن الفائدة اذ لو لم يكن النزاع في الامر اللبي
اي في معنى التعليق لا معنى للاحتجاج على ذلك وايضا يدل عليه عدم تحقق
الامر الجامع في الفاظ الشرط لانها كثيرة من ادواتها كان ولو واخواتهما و
من الاسماء المتضمنة معنى الشرط كمن ومهما ومتى وغير ذلك ولا يتحقق
القدر الجامع اللفظي بينها حتى يقال ان النزاع في ذلك الامر الجامع
اللفظي اذ لا يتعقل النزاع في الدلالة على الانتفاء عند الانتفاء بالنسبة
الى كل لفظ من الفاظ الشرط فلا جرم يكون النزاع في القدر الجامع اللبي من
بين تلك الالفاظ وهو التعليق على الشرط ويدل على الثاني تمسك المثبتين
على ذلك بالتبادر وفهم اهل اللسان ضرورة ان التمسك بهذا انما يصح لو كان
النزاع في امر لفظي دون الامر اللبي ولكن التحقيق ~~على ما هو الحق~~
~~الوجه الصحيح~~ في ذلك ان يقال ان النزاع في ذلك يتصور على انحاء
ثلاث احدها ان يكون النزاع في كنه حقيقة معنى التعليق الذي يكون مفاد
الجملة الشرطية بان علم ان للتعليق معنى ثابتا في العرف وهو ربط احدى
الجملتين واناطتها بالاخرى ولكن لا يعلم كنهه وحقيقته بان لا يعلم ان
حقيقته هل تكون مجرد الوجود عند الوجود اي مجرد تعليق وجود احدى
الجملتين على الاخرى فلا مفهوم حينئذ للشرط او تكون عبارة عن الا
تعليق الانتفاء عند الانتفاء بحيث انه لا تعليق الا هذا واما مجرد
الوجود عند الوجود فكأنه ليس بتعليق فعلى هذا يكون النزاع في مفهوم
الشرط نظير النزاع في ان الطلب عين الارادة او غيرها فكما ان النزاع هل اهو حج
في تلك المسألة راجعة الى ان كنه حقيقة الطلب شيء اخر في الذهن
مغاير للارادة او انه ليس الا هو الارادة وليس في الذهن وراءها

فلذا الكلام في المقام فانه راجع الى ان كنه التعليق هل هو مجرد الوجود
عند الوجود فلا مفهوم او الانتفاء عند الانتفاء فيثبت المفهوم وثانيها
ان يكون كنه التعليق معلوما بانه عبارة عن الوجود عند الوجود ولكن الملازمة
خفية ولم يعلم ان له لازما وهو الانتفاء عند الانتفاء ام لا نظير مقدمة
الواجب فانه لا يعلم ان وجوب ذي المقدمة هل له لازم وهو وجوب المقدمة
ام لا فيكون النزاع في مفهوم الشرط هو النزاع في انه ملازم للانتفاء عند الانتفاء
او لا وثالثها ان لا يكون النزاع في كنه التعليق ولا في الملازمة ولكن التعليق
له اقسام متعددة قسم منه الوجود عند الوجود وقسم اخر منه الانتفاء عند الانتفاء
وانما النزاع في ان ادوات الشرط موضوعة لاي قسم من اقسامه نظير الطلب
فان له مراتب متعددة منها مرتبة الحتم والالزام وانما النزاع في ان الامر
موضوع لاي مرتبة من الطلب الوجوب او الاستحباب فالمسألة على كل تقديرين
التقديرين الاولين لبية فالنزاع فيها نزاع في الامر اللبي كما لا يخفى واما على التقدير
الثالث فهي لفظية فالنزاع انما يكون في الامر اللفظي ولكن الجمع بين لبية المسألة
على التقديرين الاولين مع تمسكهم في المسألة لثبوت المفهوم والانتفاء عند
الانتفاء بالتبادر وفهم اهل اللسان انما يحصل بان تمسكهم بذلك انما
يكون بالنظر الى كواشف التعليق اعني ادوات الشرط وتعليقها ان
فهم اهل اللسان والتبادر من تلك الكواشف هو الانتفاء عند
الانتفاء فيستفاد من التبادر وفهم اهل اللسان بالنسبة اليها
ان كنه التعليق على التقدير الاول ولازمه على التقدير الثاني
انما هو الانتفاء عند الانتفاء واما نظير المسألة على التقديرين الاولين
فلم يتحقق فيه الكواشف حتى يتمسك فيه بالتبادر وفهم اهل اللسان بالنظر اليها
ثم ان المسألة اذا كانت على التقدير الثالث لفظية … فالجهة الجامعة
فيها انها تكون فعل الواضع على تقدير تخصيصه الوضع بان وضع مخصصات
الادوات للانتفاء عند الانتفاء فيصح فيها التمسك بالتبادر وفهم اهل
اللسان حرفا الثالث ان لفظ الشرط يطلق على معان كثيرة منها الالزام
والالتزام بمعنى انه استعمل لغة … على ما في القاموس في مجرد الالزام … الالزام ج
وعن القاموس الالزام والالتزام في نحو البيع ومنها ما يتوقف عليه الشيء مطلقا
سواء اثر في الوجود اولا ومنها ما تلا ادوات الشرط ومنها العلة والسبب مثل
ان كنتم جنبا فاطهروا ومنها ما يستلزم انتفاؤه انتفاء المشروط به على اصطلاح
الاصولي ككون الوضوء شرطا للصلوة ثم ان المحقق المحرر قال نعلم في هذا
المقام بان مصاديق الاول النذر واليمين ولكن لا يخفى ما فيه من
المسامحة والمكرر لانه بصدد بيان اطلاقات الشرط وامثلة تلك الاطلاقات
ومن البين ان النذر واليمين ليسا من مصاديق الشرط بمعنى الالزام
والالتزام بل ليسا من مصاديق مطلق الالزام والالتزام … الذي كنا
بصدد بيانه وانما يكونان من اسباب مطلق الالزام بناء على ما هو التحقيق

ولا يستلزم وجوده وجود المشروط

التحقيق من ان النذر واليمين عبارة عن الصيغة الدالة على المعاهدة الكلي الرابع ان
الجملة الشرطية المعلقة على وجود الجزاء الخ تطلق على معان كثيرة منها العلة
التامة المنحصرة كقوله ان … الله ومنها السببية التامة المستلزمة لوجود
وجود الجزاء كقوله اذا بلغت … تنقض ومنها السببية المطلقة
بمعنى سببية الاول للثاني كقوله الماء اذا بلغ قدر كر لم ينجسه شيء
ومنها سببية الثاني للاول مثل ان نزل الثلج فالزمان شتاء و
منها كونهما معلولي علة ثالثة مثل ان كان النهار موجودا فالعالم
مضيء فان علة لهما طلوع الشمس ومنها المقتضي فقط بحيث يجتمع معه
المانع مثل ان وهبت مالا على احد فملكته حيث ان الهبة مقتضي
للملكية ولكن القبض شرط له وعدمه مانع ومنها مجرد مقارنة
الاول مع الثاني اما اتفاقا مثل ان جاء زيد جاء عمرو حيث ان
مجيء عمرو مقارن مع مجيء زيد اتفاقا كما في كل معطوف ومعطوف عليه
فانهما متقارنان في الحكم اتفاقا او دائما كقوله ان جاء زيد فالسماء
فوقنا او الارض تحتنا او … مثل ان كان الحمار ناهقا فالانسان
ناطق ومنها عدم المقتضي بالنسبة الى الثاني كقوله نعم العبد صهيب
فانه لو لم يخف الله لم يعص حيث ان عدم الخوف غير مقتضي
لعدم العصيان وانما المقتضي له الخوف فهذا كمال مدح لصهيب
ومنها توهم مانعية الاول للثاني وهذا انما يسميه النحاة ان الوصلية كقوله
اكرم الضيف وان كان عدوك فانه يتوهم مانعية كونه عدوا للاكرام و
مثل لا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا ثم ان هذه المعاني تحتمل
ان تكون من قبيل المشترك المعنوي او المشترك اللفظي او الحقيقة والمجاز
فان قيل بالاول بان تكون الجملة الشرطية حقيقة في القدر الجامع وهو مطلق
الاقتران او اقتران مجرد الوجود عند الوجود من دون دلالة على الانتفاء عند
الانتفاء فيثبت قول المنكرين لدلالة الجمل الشرطية على المفهوم ضرورة
انها انما تدل بالوضع على مجرد الاقتران ولا دلالة له على الانتفاء
عند الانتفاء اصلا و … هكذا يستظهر المنكرون لدلالتها على المفهوم
ان قيل بالثاني بان يقال ان الجملة الشرطية مشتركة لفظية بالنسبة
الى جميع المعاني او الى بعضها لانها بناء على الاشتراك اللفظي تكون
مجملة فلا دلالة لها على ارادة معنى ليستفاد من ذلك المعنى المفهوم
والانتفاء عند الانتفاء كمعنى العلة التامة فانها وان كانت مما يستفاد
منه المفهوم الا ان الجملة الشرطية على تقدير الاشتراك اللفظي مجملة
لا يراد منها العلة التامة حتى تدل على المفهوم وان قيل بالثالث
فان قيل بانها حقيقة في معنى الاقتران ومجاز في سائر المعاني
فايضا يثبت قول المنكرين لدلالتها على المفهوم … و
ان قيل انها حقيقة في السببية المطلقة ومجاز في غيرها فيثبت
قول صاحب الفصول وغيره ممن كان منكرا لدلالتها على المفهوم على

سبيل الاطلاق والعموم بالنسبة الى جميع الموارد لا من كان منكرا
لاصل المفهوم راسا واما المثبتون
له لالتها على المفهوم فيثبت قولهم باثبات المفهوم بناء على القول بالحقيقة
والمجاز او القول بالاشتراك المعنوي على تقدير وجود القدر الجامع واما
القول بالاشتراك اللفظي بالنسبة الى المعاني المذكورة فليس له قائل من
المثبتين اصلا حتى يقال ان اللفظ بواسطة كونه مشتركا لفظيا صار من المجملات
فلا يثبت قولهم باثبات المفهوم للجمل الشرطية فدار الامر
بين ان يكون المثبتون قائلين بالحقيقة والمجاز بمعنى كونها حقيقة في معنى
العلة التامة المنحصرة ومجازا في سائر المعاني كما هو المشهور المعروف
او بالاشتراك المعنوي بالنسبة الى بعض تلك المعاني بمعنى كونها حقيقة
في القدر المشترك بين معان اربعة وهي العلة التامة وسببية الاول
للثاني وبالعكس وكونهما معلولين لعلة ثالثة ويقال ان القدر الجامع
بينها هو لزوم الحصول اي لزوم حصول الثاني للاول ومن المعلوم انه لا
اشكال في اثبات قولهم بدلالتها على المفهوم على كلا القولين اما على القول بالحقيقة
والمجاز فواضح دلالتها على المفهوم بالوضع لان العلة التامة ليست الاعبارة
عن الانتفاء عند الانتفاء واما على القول بالاشتراك المعنوي فكذلك لاستلزام
لزوم الحصول الانتفاء عند الانتفاء ولكن هنا اشكال آخر يرد عليهم على كلا معروف
التقديرين وهو ان الجملة الشرطية اذا كانت حقيقة في العلة التامة ومجازا
في غيرها لكن غلبة استعمالها في غير المعنى الحقيقي لان ذلك المعنى الحقيقي نادر لم يوجد له مثال اصلا الا امثال
ما في الفقه فهل لم يبلغ تلك الغلبة على مرتبة النقل عن المعنى الحقيقي الى
العلة التامة الى غيره حتى صار غير المعنى الحقيقي بواسطة تلك الغلبة
من المجازات الراجحة المشهورة المساوي احتمال ارادته من لفظ الجمل الشرطية
لاحتمال ارادة المعنى الحقيقي منه فاذا كان غير المعنى الحقيقي مجازا مشهورا
كان لفظ الجمل الشرطية مجملا لا يعلم منه بدون نصب القرينة المعنى الحقيقي
وهو العلة التامة حتى يدل على ثبوت المفهوم اي الانتفاء عند الانتفاء
ونظير هذا الاشكال ما ذكره صاحب المعالم في الامر حيث قال انه حقيقة في
الوجوب الا ان المستفاد من الاحاديث ان استعمال صيغة الامر في الندب
كان شايعا في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها
للفظ مع الاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجي فيشكل التعلق
في اثبات وجوب امر بمجرد وجود الامر به منهم عليهم السلام وهكذا قيل وروده
الاشكال في كلمة لا النافية للجنس فانها حقيقة لنفي الجنس الا ان الشايع
استعمالها لنفي الصفة والكمال فتكون مجازا مشهورا وقد اجيب عنه تارة بمنع
صيرورة غلبة الاستعمال في غير المعنى الحقيقي بالنسبة الى الموارد الثلث
اخرى بمنع الكبرى كذلك بمعنى منع ان غلبة الاستعمال والمجاز المشهور موجب
لاجمال اللفظ ولكن التحقيق في الجواب عنه هو ان يقال ان الموجب لاجمال
اللفظ بواسطة غلبة الاستعمال في غير المعنى الحقيقي هو حكومة الغلبة الخفي

١٠٧

الحاصل في الخفي في المعنى المجازي على الغلبة النوعي الحاصل في المعنى الحقيقي
بالنسبة الى وضع الهيئات والجمل المركبة حيث ان الغلبة
الخفي ولو لم يبلغ حد النقل الا انه حاكم على الغلبة النوعي وحكومته
عليه ما لم يبلغ حد النقل موجب لاجمال اللفظ بحيث لا يعلم
ارادة المعنى الحقيقي او المجازي منه الا بنصب قرينة دالة
على ارادة احدهما ولا ريب ان هذا الكلام انما يتم فيما اذا حصل فيه الذي ذكرناه صح
الغلبة الخفي حتى يكون حاكما على الغلبة النوعي كما لا يخفى وفيما نحن
فيه وكذا في مورد الامر ولا النافية لم يحصل الغلبة الخفي
بالنسبة الى المعنى المجازي حتى يكون حكومته على الغلبة النوعي
موجبا لاجمال اللفظ وذلك لان الغلبة الخفي انما يحصل
بالنسبة الى لفظ واحد خاص فيما اذا استعمله المتكلم مرات
كثيرة متعاقبة في معنى مجازي مخصوص كما اذا استعمل لفظ الاسد
مثلا في الرجل الشجاع مرات كثيرة بحيث يحصل من تعدد استعماله
الغلبة الخفي بالنسبة الى ذلك المعنى المجازي واما اذا استعمل
الفاظا متعددة في المعنى المجازي فلم يحصل بالنسبة الى كل
لفظ تكرار الاستعمال حتى يحصل من تكرره غلبة استعماله في المعنى
المعنى فعلى هذا فالجمل الشرطية المستعملة في غير معنى العلة
التامة ليست لفظا واحدا خاصا وانما هي الفاظ متعددة كثيرة
فقد استعمل المتكلم لفظا منها في المعنى المجازي غير العلة التامة في محل خاص صح
ثم استعمل في محل آخر لفظا آخر غير ذلك اللفظ الاول في المعنى
المجازي وهكذا ولم يكن لفظ خاص منها متكرر الاستعمال في المعنى
المجازي حتى يحصل من تكرر استعماله فيه الغلبة الخفي لكي تكون
حكومته على الغلبة النوعي موجبا لعدم دلالة الجمل الشرطية على
المفهوم بواسطة اجمالها وهكذا الكلام في الامر ولا النافية
فان المستعمل في معنى الندب المجازي انما هو الفاظ متعددة
واردة في الاخبار كلفظ اغتسلوا وصوموا وغير ذلك
ليس لفظ خاص منه كلفظ اغتسلوا مثلا متكرر الاستعمال في الندب
حتى يحصل الغلبة من تكرره فاذا لم يحصل الغلبة الخفي بواسطة عدم
تكرر استعمال اللفظ الواحد في المعنى المجازي كان اللفظ محمولا على معناه
الحقيقي الذي يحصل الغلبة النوعي فيه لسلامته عن وجود الحاكم فافهم
الرابع انه لا اشكال في اثبات المفهوم فيما اذا كان الجزاء اخبارا كقوله
ان جاء زيد فيجب اكرامه مثلا لدلالة الكلام حينئذ على انتفاء الحكم الكلي
وهو وجوب الاكرام عند انتفاء مجيء زيد وانما الاشكال في اثباته
فيما اذا كان الجزاء انشاء كقوله ان جاء زيد فاكرمه مثلا وتقرير الاشكال
بوجوه ثلثة متقاربة المفهوم احدها ما ذكره صاحب الحاشية من
ان الانشاء طلب خاص جزئي حاصل بايجاد المتكلم وانشائه وتابع لما
وضعه كوضع الحروف عام والموضوع له خاص وليس بما وضع له لفظ الا ... الا صح

دل عليه لفظ الانشاء ومن الضرورة ان هذا الحكم الخاص الانشائي منتف
عقلا عند انتفاء موضوعه وهو مجيئي زيد في المثال المذكور ولا دلالة
للكلام على انتفائه عند انتفاء ~~موضوعه~~ الشرط حتى يثبت دلالة الكلام
على المفهوم لان دلالته على المفهوم انما يثبت فيما اذا كان حكم الجزاء حكما
عاما كليا ليدل الكلام على انتفاء ذلك الحكم العام الكلي عند
انتفاء شرطه كما يدل على ثبوته عند ثبوت الشرط واما اذا كان
حكما خاصا جزئيا كما في الحكم الانشائي فهو منتف قطعا عند انتفاء
موضوعه وليس هذا من ثبوت المفهوم الذي لا يكون الا عبارة
عن انتفاء الحكم الكلي عند انتفاء شرطه على ما يدل عليه الكلام
وثانيها ما ذكره شيخنا العلامة رفع الله مقامه من ان القيود المذكورة
في الكلام معتبرة في طرف المفهوم ايضا فاذا قيل ان جاءك زيد فيجب
اكرامه يوم الجمعة مثلا فلا بد ان يقال في مفهومه ان لم يجئك زيد فلا
يجب اكرامه في ذلك اليوم فقط ولا دلالة له على عدم اكرامه في
يوم السبت فعلى هذا الحقيقة كان الجزاء انشاء فلا بد ان يعتبر في
مفهومه القيود المذكورة في المنطوق فلو كان الانشاء جزئيا خاصا
خاصا مقيدا بالشرط كان من قيود هذا الطلب الخاص هو تقييده
وتعليقه بالشرط مع ان هذا القيد بواسطة انتفاء الانشاء الخاص
الجزئي قد انتفى قطعا فلا يعقل اعتباره في طرف المفهوم
فاذا لم يعقل اعتباره في المفهوم فلا معنى لدلالة الكلام على
المفهوم الذي اشترطوا فيه ان يعتبر فيه جميع القيود المذكورة
في المنطوق وثالثها ما ذكره بعض الاجلاء من ان الجمل الشرطية
الانشائية انما تكون نظير الجمل الشرطية التي سيقت لبيان
تحقق الموضوع كقوله ان رزقت ولدا فاختنه ولم تكن قابلا للدلالة
على الانتفاء عند الانتفاء حتى يثبت دلالتها على المفهوم والحاصل
ان الانشاء لكونه جزئيا خاصا ~~غير قابل للدلالة على المفهوم~~ لم يكن
قابلا للدلالة على المفهوم وانما يكون نظير ما سيق لتحقق الموضوع فقط
بحيث لا يكون له مفهوم واجاب عن هذا الاشكال صاحب الحاشية
بالبناء على ان الانشاء انما يكون وضعه عاما والموضوع له ايضا عاما والدليل
على ذلك الاشكال بان الموضوع له فيه لو كان خاصا للزم ان لا يكون الانشاء
قابلا للتعليق مع انه يقع للتعليق فاذا كان الموضوع له فيه عاما صح التعليق
فيه على ثبوت المفهوم وفيه مضافا الى ان البناء على كون وضع الانشاء عاما
والموضوع له ايضا عاما خلاف التحقيق اذ التحقيق كون الموضوع له فيه
خاصا كالحروف يرد عليه ان ذلك البناء يستلزم لزوم المجاز بلا
حقيقة اذ المستعمل فيه لا يكون في الانشاء الا خاصا جزئيا والحقيقة
عبارة عن ~~الحقيقة~~ الكلمة المستعملة في الموضوع له ~~فاذا كان الموضوع~~
~~[illegible]~~ والحال ان الانشاء لم يستعمل في الموضوع له
العام وانما استعمل في الجزئي الخاص ولو قيل ان استعماله في الجزئي

غير قابل للتعليق حتى يثبت المفهوم من تعليق الكلام لان نفس ذلك الحكم الجزئي صح

لكونها جزئيا خاصا صح

ولا ان يقع له صح

[illegible] صح

١٨٠

الجزئي انما يكون من قبيل تعدد الدال والمدلول والمستعمل فيه في الحقيقة
هو الكلي والخصوصية مستفادة من الخارج لقلنا انه قد برهن في
محله ان الاستعمال من قبيل تعدد الدال والمدلول لا يكون الا باطلا
وانما الاستعمال في خصوص الجزئي حقيقة وقال شيخنا العلامة رفع الله مقامه
في دفع الاشكال ان المعتبر في الجزاء انما هو القيود الخارجة من اطلاق
الكلام كيوم الجمعة في المثال المذكور واما القيد المستفاد من اطلاق
الكلام كتعليق الانشاء بالشرط فلا يجب فيه النفي من الانشاء والخصوصية
المستفادة منه اطلاق الحكم فيدل التعليق فيه على المفهوم وفيه
ان اعتبار القيد والاطلاق انما يصح في الاجناس واما الانشاء
فهو ليس الا الحكم والطلب الجزئي ولا ريب ان هذا الحكم الخاص
ليس مما يصح تعليقه حتى يدل على المفهوم وقد ذهب بعض الاجلة من ان الانشاء
بما لا يصح المراد منه الا في صدر قائله وهو ان المعتبر في الانشاء
الواقع جزاء انما هو طلبه من الوجوب او الاكرام في مثال ان
جاءني زيد فاكرمه دون الخصوصية ولكنا نقول ان التصديق
به الجواب او الرد عليه انما يكون بعد تصوره ولعمري [illegible]
بعد لم نتصوره هذا ولكن التحقيق في الجواب عن الاشكال
هو ان نقول اما على المذهب المختار من ان الطلب عين
الارادة فلا خفاء في التفصي عن الاشكال اذ الانشاء بناء
على هذا المبنى ليس الا مطلق الارادة والمحبوبية فاذا قلت ان
جاءني زيد فاكرمه فالمستفاد منه هو محبوبية الاكرام وارادته
عند مجيئي زيد ولا ريب ان مطلق المحبوبية معنى اسمي وتعليقه
على الشرط يدل على ثبوت المفهوم فان قلت ان الطلب عين الارادة
يرد عليه اشكالات كثيرة متقدمة في مبحث الاوامر منها لزوم ان ينقلب
الانشاء اخبارا او لاجل التفصي عن تلك الاشكالات قد ذكرنا في الانشاء بناء على
ان الطلب عين الارادة موضوع لاظهار الارادة لا لنفس الارادة فعلى هذا يعاد
المحذور لان اظهار الارادة معنى حرفي آلي لا يكون قابلا لتعليقه على
الشرط حتى يدل على ثبوت المفهوم قلت انه وان كان موضوعا لاظهار
الارادة الا ان التعليق على الشرط انما هو لنفس الارادة التي كانت
معنى اسميا قابلا للتعليق ~~على الشرط~~ عليه فيثبت المفهوم من تعليق الارادة
واما على مذهب الاشاعرة من كون الطلب غير الارادة فالاشكال وارد
ظاهرا من جهة ان الطلب المغاير للارادة امر جزئي خاص فالانشاء بمعناه
غير قابل للتعليق فلا يدل على المفهوم الا انه يمكن التفصي عنه بما ذكره القوم من انه
في مقام التعليق على الشرط مؤول بالقول فاذا قيل ان جاءني زيد فاكرمه فهو مؤول
بانه يقال في حقه فاكرمه ولا ريب ان قوله يقال فاكرمه قابل للتعليق فيدل
على المفهوم لانه يقال ان مفهوم ان جاءني زيد فيقال اكرمه هو ان لم يجئني زيد فلا

كلي صح

بناء على صح

بناء صح

يقال فاكرمه و[illegible] هذا غير كاف في اثبات المفهوم الذي عبارة عن
الانتفاء عند الانتفاء والذي يكفي في اثباته هو انه ان لم يجئك فقال
فلا اكرمه وهذا ليس مما يدل عليه الكلام بمعنى ان الذي يدل عليه
الكلام وهو قوله لا يقال فاكرمه ليس ما يثبت به المفهوم الذي ننافيه
والذي يثبت به المفهوم وهو يقال لا فاكرمه ليس مما يدل عليه
الكلام لانا نقول ان قوله لا يقال فاكرمه كاف في اثبات المفهوم
لانه بمعنى لا ينبغي يقال فاكرمه ومن الواضح ان عدم القول لياقة ح
بهذا ليس الا القول بعدم اكرامه ومن هنا ظهر على صاحب الكفاية
في مبحث الاوامر ومقدمة الواجب اندفاع الاشكال بان تقدير
يقال انما يدل على ثبوت المفهوم لو قال فاكرمه اذ غير ما قاله اولا فاكرمه وتبين كذلك
هذا الخامس ان النزاع في ثبوت مفهوم الشرط وعدمه على ما قاله الشهيد في
تمهيد القواعد انما يكون في غير موارد الاوقاف والنذور والصدقات
واما في موارد ذلك كما اذا قال وقفت على العلماء او على الفقراء بمعنى وقفت عليهم
ان كانوا ~~[illegible]~~ علماء او ان كانوا فقراء مثلا فلا خلاف في ثبوت المفهوم
هنا القول والاتفاق على ذلك ليس لاجل ثبوت المفهوم فيها بل انما يكون لاجل لاجل ح
ان الحكم على الموضوع وصفا كان ذلك الموضوع او غيره فيكون الحكم منتفيا
بانتفاء موضوعه ولو كان من باب مفهوم الوصف او اللقب او غير ذلك
بل ولو لم يكن من باب المفهوم اصلا كما اذا وقف ابتداء على زيد ثم اعرض ثم
للوقف على عمرو والمدرك في ذلك كله انما هو شمول الحكم على احد الضدين
للضد الاخر اللهم الا ان يقال ان غرض الشهيد على الله مقامه من التنبيه على
هذا الامر هو ان نتيجة المفهوم وهو انتفاء الحكم الثابت في المنطوق
لما كانت حاصلة في تلك الموارد بانتفاء الموضوع فنبه على استثنائها عن
الخلاف في مفهوم الشرط الا ودس ان ثمرة النزاع في مفهوم الشرط على ما قاله
صاحب الوافية انما تظهر فيما كان المفهوم حكما ايجابيا مخالفا للاصل والمنطوق
حكما سلبيا كما اذا قيل ليس في ~~المعلوفة~~ الغنم زكوة ان كان معلوفة ومفهومه
ان فيه زكوة ان كان سائمة حيث ان الحكم بوجوب زكوة السائمة ثابت ان قلنا
بثبوت المفهوم والا فلا بل الاصل عدمه واما عكس ذلك بان كان المفهوم
حكما سلبيا موافقا للاصل فلا ثمرة في النزاع في ذلك اذ الحكم بعدم وجوب
زكوة المعلوفة ثابت على طبق الاصل ولو لم نقل بثبوت المفهوم ~~[illegible]~~ كما اذا قيل في السائمة زكوة ومفهومه ليس في المعلوفة زكوة ح
~~المحقق القمي ان الثمرة في ذلك انما تظهر في وجوب الفحص وعدمه غاية الامر~~
~~استناد الحكم~~ غاية الامر استناد المثبت في ذلك الى ظاهر المفهوم المعتضد
المعتضد بالاصل والثاني الى مجرد الاصل وذلك لا يثمر في اصل المسئلة اذ هما موافقان
فيه وقد اورد عليه غير واحد من افاضل المتاخرين بان الثمرة في الصورة الثانية الا قد حكى صاحب الحاشية بانه ح
فيما كان المفهوم حكما سلبيا وان كان كذلك فيطابق الاصل والنص على القول بحجية
المفهوم وينفرد الاصل على القول بنفي الحجية الا ان الثمرة بين القولين ~~[illegible]~~
في هذه الصورة الثانية ظاهرة في مقام تعارض الادلة وعدمه فانه
ان قيل بعدم الحجية وثبت الحكم السلبي بالاصل فهو لم يقاوم شيئا

شيئا من الادلة الدالة على خلافه فان حجية الاصل ~~[illegible]~~ مغياة بعدم
قيام الدليل على خلافه فبعد قيامه لا يقوم حجة في المقام حتى تعارض
الدليل المذكور واما اذا قيل بالحجية وكان ثبوت الحكم السلبي
بالنص وبدلالة المفهوم فلوان المفهوم لكونه ايضا دليلا يعارض
ما يدل على خلافه ولا بد من ملاحظة الترجيح ومجرد كون هذا مفهوما
لا يقتضي ترجيح الاخر عليه اذ رب مفهوم يترجح على المنطوق ومع
الفحص عنه فقد يكون ذلك الدليل الاخر ايضا مفهوما فلا بد
من ملاحظة المرجح بينهما على القول بالحجية بخلاف ما لو قلنا بعدم
الحجية وسقوط المفهوم وزاد المحقق القمي ان الثمرة ايضا في المقام ح
ظاهرة في وجوب الفحص وعدمه فانه اذا كان المفهوم حجة
فهو دليل كان الحكم المستفاد منه ماخوذا من قول الشارع فلا حاجة
في اثباته الى الفحص والاجتهاد بخلاف ما لو بني على الرجوع
الى مجرد الاصل فان الاخذ بمقتضاه يتوقف على الفحص والاجتهاد و
واستفراغ الوسع في البحث عن الدليل المخرج عنه ولا يجوز الاخذ
بمقتضاه قبل الفحص عن الدليل فان الاصل عام والعمل بالعام
قبل الفحص عن المخصص غير جائز هذا ولكن صاحب الحاشية
اورد عليه بان كلا من العمل بالدليل والاصل عندنا يتوقف
على الفحص وبذل الوسع ولا ينهض شيء منها حجة قبل الاجتهاد و
بذل الوسع فلا فرق بينهما في ذلك لنبه ايضا اقول الايراد غير
وارد على المحقق القمي لان الفحص والاجتهاد يختلف باختلاف الموارد فانه قد
يكون فحصا عن القرينة الدالة على ارادة المعنى المجازي وقد يكون فحصا عن
وجود المعارض الدال على الخلاف فان كان الفحص من قبيل الاول فلا يجب نظرا الى
حمل اللفظ على اصالة الحقيقة وان كان من قبيل الثاني فيجب للاتفاق على عدم جواز
العمل بالدليل قبل الفحص عن المعارض والمخصص فعلى هذا ان الفحص في المقام
في الدلالة على المفهوم انما يكون من قبيل الاول دون الثاني اذ الكلام على القول بثبوت
المفهوم انما يكون في احتمال وجود قرينة صارفة تصرف الجملة الشرطية عن معناها الحقيقي
وهو معنى العلة التامة الى ارادة المعنى المجازي فح لا يجب الفحص عن تلك القرينة
بل انما هي محمولة على الحقيقة لقضاء اصالة الحقيقة بخلاف ما لو لم يقل بالمفهوم
وكانت الجملة الشرطية حقيقة في مجرد الاقتران فان البناء في الصورة المفروضة
التي كان حكم المفهوم فيها حكما سلبيا موافقا للاصل انما يكون على الرجوع الى مجرد الاصل
بدون الدليل ومن الضرورة ان العمل بمقتضى الاصل يتوقف على الفحص عن
الدليل المخرج عنه فثبت ان العمل بالاصل في المقام يتوقف على الفحص
دون العمل بالدليل فبطل ما اورد عليه من ان كلا من العمل بالدليل
والاصل يتوقف على الفحص الا ان يقال [illegible] الاصل بان الموافق
للاصل هو قول المثبت للمفهوم او الموافق له قول النافي للمفهوم
وقيل انه يختلف في الموارد ففي مورد كان الموافق للاصل قول
المثبت وفي مورد اخر كان الموافق له فيه قول النافي والاول ما

فيه ح
والكلام فيه يقع تارة في الاصل العملي واخرى في الاصل اللفظي اما الاول فقيل ح ح

ما اذا كان حكم المفهوم فيه حكما سلبيا موافقا لاصالة البراءة كقوله الغنم اذا كان سائمة ففيه زكوة فمفهومه عدم الزكوة اذا كان ثمة ولا ريب ان قول المثبت هنا ان الحكم بعدم زكوة السائمة موافق للاصل ح وأما الثاني فنحو ما اذا كان حكم المفهوم حكما ايجابيا ~~ثبوتيا كما هو~~ كقوله ليس في الغنم اذا كان معلوفة زكوة ومفهومه وجوب الزكوة في السائمة وهذا مخالف لاصل البراءة ثم اورد عليه بان قول المثبت مطلقا موافق للاصل ولو فيما اذا كان حكم المفهوم فيه حكما ايجابيا كما في المثال الاخير وذلك لانه اذا قيل ~~انه ليس في المعلوفة اذا~~ قيل ليس في الغنم زكوة اذا كان ~~سائمة~~ معلوفة كان المستفاد من هذا المنطوق هو سببية كونه معلوفة لعدم الزكوة فيه الا ان القائل بثبوت المفهوم انما يدعي السببية المنحصرة بمعنى انه يدعي ان سبب عدم الزكوة منحصر في المعلوفة وليس له سبب اخر غير المعلوفة ككونه سائمة واما القائل بنفي المفهوم فانما يدعي ان المعلوفة احد اسباب عدم الزكوة وله سبب اخر غير المعلوفة مثل كونه سائمة فعلى هذا كان الموافق للاصل قول المثبت دون النافي اذ الاصل عدم سبب اخر لعدم الزكوة فيما اذا انتفى المعلوفة فما يدعيه النافي من ان الثابت له سبب اخر فيما انتفى المعلوفة مخالف لهذا الاصل ح هذا ولكن يمكن ان يقرر الايراد بعبارة اخرى تكون تلك العبارة ابرهما في الايراد على مقالة القيل وابلغ في الافادة على موافقة قول المثبت للاصل على سبيل الاطلاق وهو ان المستفاد من قوله ليس في الغنم زكوة اذا كان معلوفة ان كونه معلوفة مانع لوجوب الزكوة فيه وان كونه غنما مقتضي له فمنكر المفهوم لا يدعي وجود مانع اخر فان الاصل عدم وجوده فيما انتفى المانع المعلوم واما مثبت المفهوم فهو نافي ~~لوجوب~~ لوجود مانع اخر لوجوب الزكوة لكونه يدعي ان في ~~الغنم~~ زكوة ان ثمة زكوة فقوله موافق لاصالة عدم وجود المانع واما الاصل اللفظي فالموافق له دون المثبت ح قول النافي وذلك لوجهين احدهما ان الشك في دلالة اطلاق خطاب الجمل الشرطية على المفهوم انما هو شك في ان الواضع حال الوضع قد لاحظ مفهوم الانتفاء عند الانتفاء زائدا على مطلق سببية الجزاء للشرط او لاحظ مجرد السببية بمعنى ان مناط الفرق بين قولي المثبت والنافي في الجمل الشرطية انما يكون في ملاحظة وضعها للسببية المطلقة او للعلية التامة المنحصرة فالاصل عدم ملاحظة وضعها للعلية التامة التي كان مفادها الانتفاء عند الانتفاء لان الاصل عدم ملاحظة الانتفاء عند الانتفاء فيكون قول النافي ح موافقا لهذا الاصل وثانيهما ان استعمال الجمل الشرطية بناء على قول مثبت المفهوم انما يكون من قبيل الحقيقة والمجاز او الاشتراك اللفظي والمجاز لان استعماله في معنى العلية يكون بنحو الحقيقة التامة وفي ساير المعاني بنحو المجاز او في بعضها بنحو الحقيقة من باب الاشتراك وفي بعضها الاخر بنحو المجاز واما بناء على قول النافي ~~بكونه~~ فيكون من قبيل الاشتراك المعنوي لكون الجمل الشرطية ح مستعملة

في مطلق الاقتران وهو قدر جامع بين المعاني فان الامر ح دائر بين الاشتراك المعنوي وبين الحقيقة والمجاز ولا ريب ان الموافق للاصل انما هو الاشتراك المعنوي
واورد على الوجه الاول اولا بان ملاحظة مفهوم الانتفاء عند الانتفاء حال الوضع ح معارضة بملاحظة مطلق السببية اذ المفهومان متباينان ولا يعلم اي المعنيين يكون ملحوظا حال الوضع فكما يقال ان الاصل عدم ملاحظة الانتفاء عند الانتفاء فكذلك الاصل عدم ملاحظة السببية المطلقة فليس في المقام معنى تفصيلي متيقن بين المثبت والنافي وكان النزاع في ملاحظة خصوصية زائدة كما في وضع الخمر حيث انه لا ريب في ان الملحوظ فيه حال الوضع ح معنى السكر وانما النزاع في ان الملحوظ فيه الفعل زائدا عليه خصوصية التخمير من العنب فيكون الامر دائرا بين الاقل والاكثر ولا تخمينا كان الامر في المقام دائرا بين المتباينين فلا يجري فيه اصالة عدم ملاحظة الانتفاء عند الانتفاء حتى يكون قول النافي موافقا للاصل اللهم الا ان يكون ملاحظة الوجود عند الوجود في وضع الجملة الشرطية متسالما بين المثبت والنافي وكان النزاع في ملاحظة الانتفاء عند الانتفاء زائدا على ما لوحظ تفصيلا من ارتباط الوجود بالوجود فح يجري فيه اصالة عدم ملاحظة الانتفاء عند الانتفاء فيكون قول النافي موافقا للاصل ولكنا قد فصلناه ارائي حران الاصل عدم ملاحظة الخصوصية بين ما اذا كان هناك المراجع تفصيلي متيقن وكان النزاع في ملاحظة خصوصية زائدة عليه وبين ما اذا لم يكن هناك معنى تفصيلي وكان النزاع في ملاحظة الخصوصية في قبال ملاحظة المطلق فعلى الاول يجري الاصل عدم ملاحظة الزائد دون الثاني فعلى هذا في موافقة قول النافي للاصل لا بد من التفصيل بين ما اذا كان النزاع في ملاحظة الانتفاء عند الانتفاء في الجمل الشرطية من قبيل الاول او الثاني فان كان من قبيل الاول فيوافق قوله الاصل والا بان كان من قبيل الثاني فلا فح لا يكون قوله موافقا له على الاطلاق ولا ما نحن فيه مما نحن بصدده يكون المقام من قبيل الاول او الثاني ولكن يمكن ان يدعي موافقة قوله للاصل على الاطلاق بادعاء وجود المائز بان المقام لا يكون الا من قبيل الاول وليس كذلك لان المائز في كون وضع اللفظ من قبيل الاول او الثاني هو ان وضعه ان كان وضع المرتجل بان يلاحظ وضع اللفظ لمعنى ابتداء من دون ملاحظة المناسبة لمعنى اخر فهو من قبيل الاول الثاني لان النزاع في وضعه للخصوصية او لغيره انما يكون ابتداء من دون ملاحظة المناسبة بين المعنيين فيكون الامر ح دائرا بين المتباينين فلا يجري فيه الاصل عدم ملاحظة الزائد وان كان وضعه وضع الغير المرتجل سواء كان منقولا او غيره بان يلاحظ فيه المناسبة بين المعنيين فهو من قبيل الثاني اذ الامر ح دائر بين الاقل والاكثر

فيجري فيه الاصل عدم ملاحظة الزايد فعلى هذا يمكن ان يقال ان الكلام
ليس في وضع لفظ السبب والعلة حتى يقال ان الوضع للنسبة المطلقة ملاحظة ح
او التامة المنحصرة لا يكون الا مجملا والامر فيه دائر بين المتباينين
فلا يجري فيه الاصل عدم ملاحظة الزايد بل انما الكلام في هيئة الجمل
الشرطية فيجوز ان يدعى ان وضعها لا يكون الا لغير المحتمل فبملاحظة
فيه المناسبة بين المعنيين بان كان المتكلم فيها ملاحظة الارتباط
بين وجود الجزاء ووجود الشرط وانما النزاع ملاحظة الانتفاء
عند الانتفاء فالاصل عدم ملاحظته فيكون قول الثاني في موافقة
للاصل على الاطلاق فافهم وثانيا بمنع اعتبار اصالة عدم ملاحظة
الزايد في مقام الوضع وانما المعتبر من اصل العدم في مقام
الوضع تاما هو خصوص اصل عدم النقل والاصل عدم الاشتراك على اصحابنا اتفقوا عليه اثاني ح
دون غيرهما من سائر افراد الاصل العدمي وفيه منع الاتفاق
على ذلك على اصحابنا الذكر سنه في باب تعارض الاحوال من اعتبارهم
الاصول العدمية في باب الاوضاع بل نفس تعارض الاصول العدمية كلماتهم ح
بعضها مع بعض قرينة على اعتبارها والا فلا معنى لتعارضها لو لم
تكن معتبرة وبالجملة فلا اعتبار بهم ما عدا الاصلين من الاصول
الاصول العدمية في موارد كثيرة فلنذكر بعضها فنقول منها ما اذا
لم يجد فيه الا استعمال اللفظ في معنى كان حقيقته مجهولة فانهم
وان ذكروا بان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز فيقال اليه
علم الهدى الذي قال بان الاصل في الاستعمال الحقيقة الا
علم الهدى فان العلماء
انهم باجمعهم اعتمدوا في هذا المورد وليس هذا الا لاعتمادهم
على ان الاصل في الاستعمال الحقيقة اذ معنى الاصل
اصالة عدم القرينة المجازية في هذا المورد فهذا الاصل
في الاستعمال الحقيقة هو اصالة عدم القرينة فيثبت ان هذا المعنى المستعمل فيه هو الحقيقة
يثبت في مقام الوضع ومنها ما اذا دار الامر بين الحقيقة والمجاز
وانه موضوع له اللفظ كما اذا قالوا ان الامر حقيقة في مطلق الطلب او في الوجوب
والاشتراك المعنوي ولولا الاشتراك المعنوي من القدرة
ومجاز في الندب فانهم قالوا اصالة عدم القرينة المجازية اللازمة
ان هذا ليس الا لاعتمادهم على اصالة عدم القرينة في مقام الوضع
على تقدير الحقيقة والمجاز فثبت بهذا الاصل في مقام الوضع
ان القدر المشترك هو الحقيقة وان اللفظ وضع له ولذا لم يعلل
صاحب المعالم في مقام الايراد عليهم ان الاصل عدم القرينة
غير معتبر في ثبوت الوضع للاشتراك المعنوي وانما اورد عليهم
بان لزوم المجاز على تقدير الاشتراك المعنوي اكثر من لزومه على

المجاز
لزومه على تقدير الحقيقة والمجاز والحاصل ان الاصل عدم الاشتراك لو
لم يكن معتبرا عندهم لكان الحق ان يقول في مقام منع اولويته الاشتراك
المعنوي بانه غير معتبر عندهم والقول في مقام منع الاولوية بان
المجاز اللازم على تقدير الاشتراك المعنوي ايضا دليل على اعتبار الاصل
عدم المجازية عندهم ومنها ما اذا دار الامر بين النسخ والاشتراك
اللفظي كما اذا قال اكرم زيدا ثم بعد حضور العمل به قال لا تكرم
زيدا فان اريد الذي قد يلي المتكلم عن اكرامه ان كان هو الزيد الذي
قد امر باكرامه كان الحكم الثاني ناسخا للحكم الاول وان كان غيره
بان كان الزيد الاول ابن عمرو والثاني ابن بكر كان الزيد مشتركا
لفظيا بين ابن عمرو وابن بكر فانهم اطبقوا في هذا المقام
على اصالة عدم النسخ ويثبت بذلك ان الزيد وضع على سبيل
الاشتراك اللفظي لهما ومنها ما اذا دار الامر بين الاقل والاكثر
فانهم اعتبروا فيه اصالة عدم الاكثر فيثبت به كون الموضوع للاقل
وبالجملة فيراد اعتبار الاصول العدمية من دون الاقتصار على اصالة
عدم النقل واصالة عدم الاشتراك كثيرة مذكورة في باب تعارض الاحوال
ومن اراد الاطلاع عليها فليرجع الى ذلك الباب وكيف كان فعلى هذا
فلا معنى لدعوى الاقتصار على اعتبار الاصلين دون غيرهما وبما ذكرنا
عرفت صحة الوجه الثاني الذي استدل به على موافقة قول الثاني للاصل
من ان الاصل عدم المجاز فيما اذا دار الامر بين الاشتراك المعنوي
الحقيقة والمجاز يكون ايضا معتبرا عندهم فثبت ان الموافق للاصل اللفظي
انما هو قول النافي كما ان الموافق للاصل العملي انما هو قول المثبت واذا اتضح
لك الامور فلنتكلم في المرام من اثبات حجية مفهوم الشرط او عدم حجيته
بمعنى اثبات ان للجملة الشرطية دلالة على المفهوم او عدمها فنقول
الاقوال فيه كثيرة الحجية مطلقا كما عليه المشهور وعدم الحجية كذلك كما
عليه جماعة الثالث والرابع التفصيل بين الاخبار فالحجية وبين
الانشاء وبين الشرع وغيره وغير ذلك مما سيأتي ذكره وقد استدل
للمشهور بوجوه بعضها من التبادر وفهم اهل اللسان من الاخبار وغيرها ثلثة ح
والعقلاء بانه لولا المفهوم لكان الشرط عاريا عن الفائدة واما
التبادر فيقرر بوجوه الاول ما في المعالم من انه قال ان الحق
على ما اختاره اكثر المحققين ان تعليق الامر بل مطلق
الحكم على شرط يدل على انتفائه عند انتفاء الشرط لنا ان قول القائل
اعط زيدا درهما ان اكرمك يجري في العرف مجرى قولنا الشرط في اعطائه
اعطائه اكرامك والتبادر من هذا من قوله الشرط في اعطائه
الخ انتفاء الاعطاء عند انتفاء الاكرام فيكون الاول ايضا هكذا

انتهى واورد عليه المحقق الشيرواني بانه ما ذا اراد بلفظ الشرط في قوله الشرط في اعطائه اكرامك فرد عليه اولاً بانه لا ح
اكرامك فان اراد منه ما تعلق به الشيء ومعناه في المعلق عليه في اعطائه اكرامك
وجه لقوله يجري مجرى قولنا الخ فان معنى الجملة الشرطية في اللغة هو التعليق بل هو نفس
في هذا المعنى لغة وعرفا فلا معنى انه يجري مجرى ذلك هذا ان اريد بالتعليق التعليق
المعنوي واما ان اريد به التعليق اللفظي بان يكون المراد بالشرط ما يلي احد ادوات
الشرط وعقب بالجزاء لفظا فيرد عليه ان هذا المعنى اي كونه مما دخل عليه ادوات
الشرط امر حسي بديهي يحكم به الحس والضرورة من دون ان يدل عليه العرف ولا اللغة فيه
فلا معنى في تقييده بالعرف فيقال انه يجري في العرف مجرى الخ ثم انه في دفع
هذا الايراد قال الا ان يقال المراد من العرف هو العرف بالنسبة
الى لفظ الشرط بمعنى ان المراد هو تسمية هذا المعنى شرطا في العرف و
من البين ان تسميته العرف شرطا لم يكن بديهيا حتى يقال لا معنى للتقييد
بالعرف وثانيا ان التبادر الذي ادعاه انما حصل من تعليق جملة الشرطية
بهذا التعليق سواء سمي فعل الشرط المقدم بلفظ الشرط او لم يكن فلا وجه للتوسط
هذه المقدمة وهو قوله يجري مجرى قولنا الخ في الاثبات لا ل وان اراد بالشرط
ما يتوقف عليه الشيء فلا وجه ~~لتبادر انتفاء الاعطاء~~ لتبادر الانتفاء عنده
الانتفاء من هذا الشرط لان كون الشيء بمعنى ما يتوقف عليه مستلزما عقلا للعلم
الانتفاء عند الانتفاء ضرورة انتفاء الشيء عند انتفاء ما يتوقف عليه
~~العقلية ثابتة قهرا~~ ومن البين انه لا معنى للتمسك بالتبادر في اللوازم العقلية لان
اللازمة العقلية ثابتة عقلا وان لم يكن قيل بان معنى اللازم لم يكن متبادرا هذا
هو الوجه في عدم الوجه للتمسك بالتبادر فيما اذا كان المراد بالشرط هو ما يتوقف
عليه الشيء واما ما قيل في وجهه بان معلوم الانتفاء عند الانتفاء في قطعي والتبادر
ظني ولا يجوز التمسك بالظني على الامر القطعي مدفوع بان التبادر ايضا
دليل قطعي وهذا الى كيف كان ان ثبت المعنى قطعيا لا ريب فيه وانما الظن في
تشخيص صغرى التبادر من انه من حاق اللفظ او من الخارج في كاملاته وغيره ثم
انه يتوقف عبارة المعالم على ان يدفع عنها الايراد حيث قال وتوجيهه ان يقال ان المراد من كلام المعالم هو ان
للجمل الشرطية مفهوما مبهما غير منقح المراد ولكنه مرادف في العرف للفظ الشرط
في اعطائه اكرامك في المثال المذكور مع قطع النظر عن تعيين معنى الشرط الا انا
بالتبادر نتعين معنى الشرط بانه عبارة عما يتوقف عليه الشيء ولازمه الانتفاء في اعطائه اكرامك ح
عند الانتفاء وكذلك يتعين ان معنى الجملة الشرطية التي مرادفة للشرط في اعطائه
اكرامك هو ايضا ما يتوقف عليه الشيء فعلى هذا لا يرد عليه المحذور الاول ولا
الثاني اما عدم ورود الاول فواضح اذ المراد من لفظ الشرط ح هو ما يتوقف
عليه الشيء وليس المراد منه ما تعلق به الشيء حتى يرد عليه بانه لا وجه لقوله
يجري مجرى الخ واما عدم ورود المحذور الثاني فلان تعيين معنى الشرط
بانه ما يتوقف عليه الشيء انما يكون مع ملاحظة التبادر واما مع قطع النظر
عن التبادر فمعناه مبهم وليس معناه ذلك حتى يرد عليه بانه لا وجه للتمسك
بالتبادر ومن هنا ظهر بطلان ما ذكره صاحب الحاشية في دفع الايراد عن
كلام صاحب المعالم من ان مفاد الجمل الشرطية متحد مع مفاد الاشتراط الشيء

ومراده دعوى التبادر بالنسبة الى الاصولي بمعنى ان الشرط في الجمل الشرطية هو الشرط الاصولي وهو ما يتوقف عليه الشيء ح

للشيء بشيء ولكن مفاد هذا اصلي وهو توقف ذلك الشيء على الشيء الآخر
وانتفائه بانتفائه فانه في اثباته بالتبادر وهكذا الجملة الشرطية
ووجه ظهور البطلان انه اذا كان مفاد الاشتراط الشيء بشيء
هو توقف ذلك الشيء على الشيء الآخر مع قطع النظر عن
التبادر كان المحذور الثاني غير مندفع وهو باق على حاله كما لا
يخفى هذا ثم ان الفاضل المحشي الشيرواني بعد ما ذكر التوجيه المذكور
قال انه تعسف وبعيد هذا القول انه ان اراد من كون التوجيه
تعسفا وبعيدا انه كذلك بالنسبة الى مراد صاحب المعالم بمعنى
انه بعيد عن المراد ففيه انه لا يكون الا قريبا بمراده لا بعيدا
عنه لان المراد لدفع المحذور ليس الا ان يكون مفاد الجملة
الشرطية مبهما ومتعينا بالتبادر وان اراد انه بعيد عن الواقع
والحق بمعنى انه بعيد بالنسبة الى الواقع فهو حق لان مفاد
الجمل الشرطية ليس في الواقع مبهما ومتعينا بالتبادر الثابت
في جار مجراه بل مفاده في الواقع متعين وهو السببية
التامة ولا ريب بصحة استناده الى التبادر ولا حاجة الى الشرطية
التبادر اولا في مفاد جار مجراه ثم في مفاد الجملة
ان هذا الا التعسف والبعيد عن المراد هذا ثم ان المحقق
القمي اختصر في الايراد على صاحب المعالم بقوله وما قيل ان
معنى ان جاءك زيد فاكرمه في العرف الشرط في اكرامك اياه
مجيئه اياك ليس على ما ينبغي ولكن لم يبين وجه ذلك ولعل
وجهه هو ما ذكر في الايراد عليه من انه ان اراد بالمتبادر كون الانتفاء
عند الانتفاء تمام معنى الجمل الشرطية مطابقة فهو خلاف الضرورة والوجدان كيف
وقد اعتبر في معناه الارتباط الوجودي بالوجود وان اراد منه انه لازم لمعناه المطابقي
بمعنى ان معناه المطابقي هو السببية التامة وملازم لهذا المعنى هو الانتفاء عند الانتفاء
كما هو مقالة المشهور فلا وجه لارتكاب التعسف والالتزام بادعاء التبادر
في جار مجرى ~~الجملة الشرطية~~ في الاشتراط الشيء بشيء او الالتزام ودعوى
التبادر في الجمل الشرطية لكونها جارية عرفا مجرى الاشتراط الشيء بشيء ح
امكان دعوى التبادر في نفس الجمل الشرطية ابتداء من دون
القول بانها جارية مجرى ذلك بان يقال ان المتبادر من مفادها
الذي عبارة عن السببية التامة هو الانتفاء عند الانتفاء مضافا
الى ذلك انه يرد على صاحب المعالم بان مقالته يستلزم الدور المحال
لان اعتبار تبادر الانتفاء عند الانتفاء في الجملة الشرطية
على ما زعمه صاحب المعالم انما يكون باعتبار كونها جارية مجرى ما يعتبر فيه
تبادر الانتفاء عند الانتفاء وهو الاشتراط الشيء بشيء مع انها لا يكون جارية
مجراه الا اذا اعتبر في نفسها تبادر الانتفاء عند الانتفاء والا فلا

بقوله من ان المتبادر هو الانتفاء عند الانتفاء ح

صراحة ح

تكون جارته قطعا بحر ما اعتبر فيه ذلك فتامل الثاني ما ذكره صاحب الفصول
اعلى الله مقامه بلفظه والتحقيق انه يدل بالالتزام على انتفاء الجزاء
عند انتفاء الشرط بالوضع في الجملة وبالاطلاق مطلقا لان المتبادر
من التقييد بان واخواتها تعليق الجزاء على الشرط بمعنى افادة ان
الثاني لازم الحصول لحصول الاول الى ان قال ان الظاهر من اللزوم
عند الاطلاق هو اللزوم بدون الواسطة ويتبادر منه عند الاطلاق
كون الشرط شرطا سببا والجزاء مشروطا ثم بعد كلمات اخر قال واذا
ثبت ان قضية اطلاق التعليق شرطية المقدم للتالي لا بمعنى اذا كان
ان ... فنقول كما ان الظاهر من التعليق شرطية المقدم كذلك الظاهر
من اطلاق الشرطية كون المذكور شرطا سببا على التعليق لا على البدلية
فاذا كان المعلوم من اطلاقه كون المذكور شرطا على التعليق فلا جرم
يلزم من انتفائه انتفاء الجزاء اذ لا يبقى له وجود المشروط بدون الشرط
انتهى وتوضيح مقالته هذه انه قال ان المتبادر من الجمل الشرطية في مقام اثبات
افادتها ان الجزاء لازم الحصول لحصول الشرط فحينئذ كانت
ملازمة الحصول بينهما منحصرة في افادة السببية والعلية حيثما
كان لها افراد ثلث الاول ان يكون الشرط سببا للجزاء كقولك ان
كانت الشمس طالعة فالنهار موجود الثاني عكس الاول
بان يكون الشرط مسببا عن الجزاء كقولك ان كان النهار موجودا كانت
الشمس طالعة الثالث ان يكونا معلولين لعلة ثالثة كقولك ان كان
النهار موجودا كان العالم مضيئا فالجمل الشرطية على مذهب مدعي التبادر
انما تستعمل لافادة ملازمة الحصول بين الجزاء والشرط واما ان
الشرط سبب للجزاء او مسبب عنه او مشارك له في العلة فمستفاد من
قرائن خارجية ولا اختصاص لها باحدها والقرينة الخارجية الدالة
~~على ان الاول ... الثاني مسببا دون العكس هو ما اذا كان الجزاء فيه ... ذلك~~
على عدم صحة كون الشرط فيه مسببا والجزاء سببا هو ما اذا كان الجزاء فيه فانه لا يستقيم ان
فيه المعنى لو اعتبر الشرط فيه مسببا عن الاثبات كما لا يخفى فيتعين ان يكون الشرط
سببا للاثبات كقولك ان ظاهرت فكفر فان الظهار سبب وضعي لوجوب الكفارة او
يكونا معلولين لعلة واحدة كقولك اذا اشتد ... موضع كذا فقل كذا اذ الكلام السبب
الوضعي للطلب ما هو ملازم الاشتداد كالقرب المخصوص دون نفسها وبالجملة انه قال
فالمتبادر من الجملة الشرطية هو افادة ملازمة الحصول بينها ولا اختصاص
لها باحد الافراد الثلث الا انه ادعى بان الظاهر من ملازمة الحصول عند الاطلاق
هو اللزوم بدون الواسطة فيتبادر منه عند الاطلاق كون الشرط سببا والجزاء مسببا
ثم انه اضرب عن هذا او ترقى بقوله بل نقول الظاهر من اعتبار المقدم ملزوما و
التالي لازما ان يكون الملزوم سببا واللازم مسببا ثم بعد ذلك ادعى ظهور
سببية الشرط في السببية المعينة ... فيستفاد منه الانتفاء عند الانتفاء
وهو المطلوب وقيل في توجيه دعواه الظهور من ملازمة الحصول عند الاطلاق
كون الشرط سببا والجزاء مسببا ليس الا ان المراد بالاطلاق تارة يكون معناه

لما كان ح

بل وجه لخروج عنه التقييد الآخرانه ح

~~بواسطة الاول~~ ح

معناه المعروف من عدم التقييد ~~... يكون~~ بمعنى بان يراد ان الظاهر من
ملازمة الحصول عند عدم تقييدها هو سببية الشرط واخرى بمعنى الانصراف
فان كان المراد منه هو الاول فلا ريب ان مقتضى لزوم الاطلاق
وعدم تقييده لزوم حصول الجزاء لحصول الشرط ليس الا سببية الاول
للثاني اذ لو كانا معلولين لعلة ثالثة فليس فيه اطلاق وجود الثاني
على وجود الاول بل يحتاج الى قيد وجود الواسطة وهو العلة الثالثة
لهما فعلية وجود لمن في وجود الثاني عند وجود الاول وهكذا الكلام لو
كان الثاني سببا والاول مسببا عنه اذ ليس فيه اطلاق الملازمة
الثاني ~~...~~ حصول الثاني للاول بل لا بد من تقييده على تقدير
وجود الثاني مثلا اذا قيل ان وجد حرارة في الهواء فالنار موقدة
او قيل ان كان النهار موجودا فكانت الشمس طالعة مع قطع النظر
عن انحصار السبب في طلوع الشمس فليس فيه اطلاق لزوم حصول
وجود النار لحرارة الهواء او لزوم حصول طلوع الشمس لوجود
النهار اذ لوجود حرارة الهواء او لوجود النهار اسباب متعددة منها
وجود النار وطلوع الشمس فمع فرض تعدد الاسباب فلا ملازمة بين
حصول الثاني وهو وجود النار مثلا وحصول الاول لجواز ان
يكون لحصول الاول وهو حرارة الهواء مثلا سبب آخر غير الثاني
ومنه الخلاف ما اذا كان الشرط سببا والجزاء مسببا عنه مثل ان
كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فانه على تقدير وجود الشرط وهو
حصول وجود السبب هذا البحث لو لم يكن السبب موجودا فيحصل
وجوده هذا ... بتقدير وجود السبب ولا حاجة في لزوم حصول
الثاني ~~للاول الى~~ لحصول الاول فيها اذا كان الثاني مسببا
عن الاول الى التقييد هو بتقدير وجود الثاني بعدما كان وجوده
حاصلا قهرا على تقدير وجود الاول وان كان المراد منه الانصراف منصرف
فبان يقال ان اطلاق ح لزوم حصول الثاني لحصول الاول
الى كون الاول سببا والثاني مسببا عنه من جهة ان اكمل الملازمة
واولها هو كون الثاني مسببا عن الاول دون ما اذا كان الاول
مسببا عن الثاني او عن علة ثالثة الثاني ما يستفاد من قوله بل
~~نقول الظاهر من اعتبار المقدم الخ~~ وحاصله بناء على ان يكون كلمة بل للاضراب
هو ولكن لا يخفى ما في هذا التوجيه من التعسف واستبعاد التقييد بوجود الثالث
في لزوم حصوله ~~...~~ لحصول الاول كما اعترف الموجه ايضا بذلك والحاصل
ان غاية ما يستفاد من دعوى الظهور من اللزوم عند الاطلاق هو اللزوم بدون
الواسطة ليخرج عنه كونهما معلولين لعلة ثالثة كما هو صريح كلام صاحب الفصول
واما التوجيه بان الظاهر من اللزوم عند الاطلاق هو اللزوم بدون التقييد
على تقدير وجود الثاني ليخرج عنه كون الجزاء مسببا من الشرط فهو بعيد
غاية البعد واما دعوى ~~...~~ الانصراف ممنوعة بمنع ان كمال الملازمة

من باب الكل و ... ح

لزوم ح

فلا بد في المثالين المذكورين ح
~~...~~
من التقييد بوجود وجود
النار وطلوع الشمس ح
~~...~~
يحصل لزوم حصول الثاني
لحصول الاول اذ على تقدير
التقييد بوجودهما كان سبب
حصول الاول هو الثاني
ولا يجوز ان يكون لحصوله
سبب آخر غير حصول الثاني
ولو فرض له اسباب متعددة
كما لا يخفى ح

[illegible]

واولها هو كون الاول سببا والثاني مسببا عنه واما ما ذكره صاحب الفصول رحمه الله تعالى من قوله
فقول الحق فالظاهر ان كلمة بل للاضراب فاراد منه ادعاء ظهور اولها ليخرج به كون
الجزاء سببا والشرط مسببا عنه بمعنى انه ادعى اولا ظهور اللزوم عند الاطلاق في اللزوم
بدون الواسطة ليخرج عنه كونهما معلولين لعلة ثالثة ثم انه اضرب عنه وادعى ظهورا اقوى لعله
ليخرج عن مفاد الجملة الشرطية الذي هو عبارة عن لزوم الحصول ثم افراد المعلولين لعلة
ثالثة ايضا وهو ما اذا كان الاول مسببا عن الثاني ولا يجوز ان يكون كلمة بل ترقيا وكان المراد
دعوى ظهور من اعتبار كون المقدم شرطا والتالي جزاء ليخرج به ايضا كونهما معلولين لعلة
ثالثة اذ لا وجه لخروج ما اذا كان الثاني سببا والاول مسببا عنه غاية ما في الباب ان الثاني
اذا كان الاول مسببا عن الثاني واما اذا لم يكن الا علم
فلا يستقيم المعنى اذ لو كان كلمة بل للاضراب فحينئذ لم يتعرض
لكن متعرضا لما يخرج به ذلك عن مفاد الجملة الشرطية ووجه خروج
ذلك فلم يثبت دعواه تبادر الانتفاء عند الانتفاء من مفاد الجملة الشرطية
كون الاول مسببا عن الثاني عن مفاد الجملة الشرطية بناء على ان كلمة بل للاضراب هو ما يقال
ان المشروط المسبب لما كان اخص بمنزلة الاخص بالنسبة الى السبب كانت
الصفة اللازمة لازمة له ~~فيقال~~ فيصح ان يقال انه لازم على تقدير
كون المقدم سببا ~~منحصرا~~ بخلاف السبب فانه لما كان اعم فلا يكون
الصفة اللازمة لازمة له لجواز ان يكون للمسبب سبب اخر فعلى هذا
فلا يصح ان يقال ان السبب الذي اذا وقع لنا لازم على تقدير
كون المقدم مسببا لجواز ان يكون للمسبب سبب اخر وراء السبب
التالي وهذا الوجه وجيه الا انه يرد بانه غير مطرد لم يخرج به كونهما
ما اذا كانا معلولين لعلة ثالثة هذا غاية ما يقال في توجيه كلامه
توضيح مرامه من دعواه تبادر الانتفاء عند الانتفاء من الجمل
الجمل الشرطية الا ان وضوح فساده بعد ما عرفت من ضعف التوجيه
وتعسفه اغنى من البيان لان معنى الجمل الشرطية انما هو على حسب الوضع
انما هو مجرد تعليق وجود الجزاء على وجود الشرط وارتباط وجوده على
وجود الشرط واما لزوم حصول الثاني لحصول الاول فهو معقول
ثانوي ليس معنى لها بالوضع حتى يكون متبادرا ولهذا ان الجزاء والشرط
قد يكونان متقارنين واتفاقيين من دون لزوم بينهما على الجزاء والسببية
والمسببية هو مضافا الى انه لا وجه لقوله من الدلالة على الانتفاء
عند الانتفاء وضعا في الجملة لوضوح ان مراده من في الجملة انما هو
بالنسبة الى بعض الاقسام من كون الاول سببا والثاني
مسببا عنه او العكس او المعلولين لعلة ثالثة وحيث لا يريد
ان خصوصها لم يدل على الانتفاء عند الانتفاء بحسب الوضع
القسم الاول منها فانه يدل عليه بحسب دعوى الظهور في تعليق
السبب وهذا الثالث ما نسب الى الشيخ الاستاد قدس سره في
بعض التقريرات المنسوبة اليه ولعله يكون شرحا للتبادر الذي
ادعاه صاحب الفصول وهو ان المتبادر من الجمل الشرطية هو مجرد
ارتباط وجود الجزاء وتعليقه على الشرط بمعنى ان معناها
بالوضع انما يكون مجرد تعليق الوجود على الوجود مع قطع النظر

لغة ادعاء اولا ظهور اللزوم عند الاطلاق ح

منتفي ذلك بجهة ادعاء ظهور وقد عرفت فساده مع انه ح

اللزوم ح

اللزوم ح

حيث يخرج به ما اذا كان الاول مسببا عن الثاني ح

انتزاعي عن مفاد الاولى وهو ح

الثلاثة ح

انه قال ح

النظر عن معنى لزوم حصول الثاني لحصول الاول ثم ان اطلاق ~~التعليق~~
التعليق وارتباط الجزاء بالشرط انما يقتضي كون الشرط سببا لا كونه
مسببا عن سبب سواء كان سببه هو الجزاء او كان شيئا ثالثا لان
معنى ارتباط الجزاء بالشرط على الاطلاق هو ان الجزاء في حال ذاته
غير مفتقر الى شيء اخر وراء وجود الشرط بمعنى ان وجوده مرتبط
بوجود الشرط سواء وجد ما سواه اولا او عدم فهو في ارتباطه به غير
محتاج الى ما سواه الا ما عداه وجود الشرط ومن المعلوم ان الشرط
لو لم يكن سببا وكان مسببا سواء كان سببه هو الجزاء او كان شيئا
ثالثا فليس فيه اطلاق ارتباط وجود الجزاء بوجود الشرط بالمعنى
المذكور ضرورة انه في ارتباطه بوجود الشرط مفتقر الى غير ما عداه
وجود الشرط من وجود العلة بحيث لو عدم العلة فليس فيه ارتباطه
بوجود الشرط اصلا مع ان مقتضى الاطلاق حصول الارتباط ولو عدم
ما سواه فان قلت ان ارتباط الجزاء بوجود الشرط في هذين
القسمين وهما ما اذا كان ~~الجزاء مسببا عن~~ الشرط مسببا عن الجزاء
او عن علة ثالثة ايضا غير مفتقر الى ما عدا وجود الشرط اذ
المفروض فرض وجود الشرط فيهما وفرض وجوده لا يكون الا ان
بعد وجود العلة والا لم كان الشرط معه وما لم يفرض وجوده
فاذا وجد العلة لم يكن الجزاء فيه مفتقرا في حال ذاته الى
ما عداه وجود الشرط فليس اطلاق التعليق مقتضيا لان يكون
~~الاول مسببا دون الشرط~~ قلت الاول مسببا دون المسبب قلت
نعم ان اطلاق الارتباط فيهما ايضا يقتضي عدم افتقار الجزاء
~~الى ما عداه الشرط الا ان اطلاق الارتباط في مقام تقييد~~
~~ارتباطه بالشرط غير حاصل فيهما اذ ليس فيهما ارتباط الجزاء~~
~~بالشرط بالعلة يعني في مقام التعبير لا يقال فيهما ارتباطه~~
~~الجزاء بالشرط~~ وانما يقال ارتباطهما بالعلة فان قلت فعلى هذا
نقل الكلام فيما اذا كان الشرط سببا والجزاء مسببا عنه فانه
لو كان للشرط سبب وعلة اخرى فليس ~~الجزاء~~ في اطلاق
ارتباط الجزاء فيه افتقاره الى ما عداه الشرط ~~من علته~~
وهو علة الشرط قلت ان الشرط اذا كان سببا فافتقار الجزاء
فيه من حيث الذات الى نفس وجود الشرط لا الى علته فافتقاره
الذاتي انما فيه انما يكون الى وجود الشرط لا الى غيره من
علته غاية ما في الباب ان العلة اذا عدمت كان
الشرط مستحيل الحصول واذا وجدت كان افتقاره ذاتا
الى وجود الشرط لا الى علته هذا ثم انه بعد ذكر السؤال
من دون افتقار الى غير الشرط بل له ارتباط به مع انه يفتقر الى غيره وهو العلة ح

المراد بالاطلاق في هذا المقام ليس هو الاطلاق من باب الحكمة ونقض الغرض حتى يقال ان اطلاق ارتباط الجزاء بالشرط حاصل فيهما ايضا فهل مع اقتضاء حصول الارتباط في الى غير الشرط وهو العلة من جهة ان عدم ثبوت الفرض بعد فرض وجود الشرط فيهما بلا منه الاطلاق في مقام تعيين الجزاء بالشرط وعدم ذكر قيد ان لغير الشرط ولا ريب ان اطلاق الارتباط بهذا المعنى غير حاصل فيهما في مقام التعبير ارتباط الجزاء يتعلق الى غيره

في مقام التعبير انما هو ح

والجواب قال ان اطلاق السبب يقتضي كونه منحصرا فينتفي بانتفائه الانتفاء وعنه الانتفاء
انتهى مضمون مقالته الا ان هذا الوجه ارداء الوجوه في تقرير التبادر
~~اخترنا عليه خلاصه من تحقق قدر جامع لفظي للافراد الثلث التي عبارة عن كون~~
~~الجزاء مسببا عن الشرط او العكس او كونهما معلولين لعلة ثالثة اذ الفرض من~~
~~بواسطة شمول الجمل الشرطية لها كما هو المفروض من هذا الوجه والحال انه لا يتصور~~
لان الجمل الشرطية على ما هو المفروض في هذا الوجه شاملة للافراد الثلث اعني
كون الجزاء مسببا عن الشرط او العكس او كونهما معلولين لعلة ثالثة غاية ما في
الباب ان اطلاق التعليق يعين كون الاول سببا وهذا لا ينافي شمولها للافراد
مع قطع النظر عن ظهور الاطلاق في ذلك فلا بد من تحقق قدر جامع لفظي يكون لها
ليكون ذلك الجامع معنى موضوعا له للجمل الشرطية والحال انه لم يتصور لها
قدر جامع لها عدا لزوم حصول الجزاء لحصول الشرط وعدم انفكاكه عنه و
قد عرفت انه معقول ثانوي انتزاعي لم يكن معنا [illegible] بالوضع واما مجرد التعليق
وارتباط وجود الثاني بوجود الاول فلم يكن جامعا لفظيا للافراد الثلث
لشموله كونهما اتفاقيين غير منفك [illegible] ان هذا [illegible] ان [illegible] لا يكون
تبادر الانتفاء عند الانتفاء من الجمل الشرطية احدهما ان يقال ان
المتبادر منها وضعا هو كون الشرط سببا منحصرا فينتفي منه دلالتها
وضعا على الانتفاء عند الانتفاء وثانيهما ان يقال ان المتبادر هو
السببية المطلقة دون المنحصرة الا انه يستفاد منه كونه سببا تاما
منحصرا [illegible] ان الجزاء انما يتعلق على الشرط باعتبار [illegible] ان الشرط
الوصف العنواني الثابت للشرط وهذا لا يكون الا اذا كان الشرط
سببا منحصرا اذ مع عدم الانحصار وتعدد السبب فليس التعليق
على نفس الوصف العنواني لجواز ان يكون التعليق ووجود
الجزاء باعتبار سبب اخر غير الشرط على وصفه العنواني
وثانيهما اطلاق السببية في مقام تعليق الجزاء عليه يقتضي كونه
تاما منحصرا اذ اللازم تقييد ارتباط الجزاء بالشرط بما اذا لم
يجتمع مع الشرط سبب اخر غيره ولم يكن ذلك السبب الاخر
سابقا على الشرط حيث تعاقب الاسباب بمعنى انه لو لم يكن تاما
منحصرا لكان [illegible] الجزاء انما يرتبط بالشرط مع تقييد الشرط
بقيدين احدهما ان لا يجتمع معه سببا اخر في صورة اجتماع
في مقام اجتماع الاسباب وثانيهما ان لا يتقدم سبب اخر
مقام تعاقب الاسباب اذ لو لم يقيد بهما فلم يكن الجزاء
مرتبطا بالشرط بل انما يرتبط بذلك السبب الاخر مثلا اذا اطلق
ان تبولت فتوضأ فلو اجتمع البول سبب اخر
كالنوم واحرز [illegible] او كان النوم مثلا سابقا على البول
فليس الوضوء مرتبطا بالبول لاستناده الى ذلك السبب
[illegible] دون اللاحق فحينئذ لم يقيد ذلك بهما كان
مقتضى الاطلاق ان السبب هو كونه تاما منحصرا فينتفي بانتفائه الانتفاء

بمعنى ان المتبادر هو كون الشرط سببا على الاطلاق ح

117

الانتفاء عند الانتفاء هذا ولكن المتفنن في دعوى التبادر هو الوجه الاخير من هذين
الوجهين واما الوجه الاول منهما وهو ان التبادر كون الشرط سببا تاما منحصرا فهو
فيرد عليه انه يستلزم ان لا يكون دلالة الجملة الشرطية على المفهوم اضعف من الدلالة
على المنطوق من جهة ان الدلالة على المفهوم بناء على هذا الوجه يكون دلالة وضعية
مع انهم صرحوا بضعفها عن الدلالة على المنطوق مضافا الى ان الشرط سبب تام منحصر
يكون نادر الوقوع فكيف يكون متبادرا وضعا فثبت ان التبادر على المعنى الاخير
انما يكون دليلا وحجة ايضا على مقالة المشهور من ثبوت المفهوم للجمل الشرطية
ومما يؤيده او يدل عليه ايضا تنصيص اهل اللسان والميزان بان كلمة لو انما (جل ح)
يكون لانتفاء الثاني بانتفاء الاول كقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله
لفسدتا ولا ينافيه انكار من انكر ذلك اذ العبرة على تنصيص المثبت
ولو كان بعضا قليلا لا على نفي النافي ورده وهو ايضا بعيد بانه لو عن سائر
الادوات في ان لو انما تستعمل فيما كان المتكلم [illegible] احراز امتناع التالي
في الخارج وكان الاول علة منحصرة فعلى هذا [illegible] التصريح [illegible]
لامتناع الثاني بامتناع الاول لا يكون الا اذا كان الاول سببا تاما
منحصرا [illegible] يستفاد منه المفهوم والانتفاء عند الانتفاء لا
السبب المطلق فاذا ثبت ذلك في كلمة لو فيثبت في سائر الادوات
ايضا لحكم الاجماع المركب وعدم القول بالفصل بين ادوات الشرط فثبت
ان مناط ثبوت الانتفاء عند الانتفاء في كلمة لو ليس لاجل خصوصية
فيها بل انما يكون لاجل اقتضاء كلمة تعليق الثاني بالاول ذلك و
قد اجيب عنه تارة بان امتناع الثاني بامتناع الاول في كلمة لو انما يكون
لاجل ماضوية مدخول لو حيث انه قد اشترطوا الشرط بان لو لا يدخل
الا على الفعل الماضي دون سائر الادوات فانه يدخل على غير الماضي
ايضا وفيه منع واضح حيث انه لا مدخل لماضوية الاول في الدلالة
على الانتفاء عند الانتفاء واخرى بان خصوصية في لو مقتضية
للانتفاء عند الانتفاء ولا يتعدى الى سائر الادوات بكونه ايضا [illegible]
لامتناع الثاني بامتناع الاول هذا والثاني من ادلة المشهور على ثبوت
المفهوم فهم اهل اللسان من اهل اللغة ورواة الاخبار والعلماء
[illegible] اللغة فانهم فهموا من الجمل الشرطية الدلالة على المفهوم والانتفاء
عند الانتفاء وله احتج ابو عبيدة على الدلالة عليه [illegible]
وما قيل من انه انما صح في الدلالة على المفهوم في خصوص الوصف و
لا يثبت منه الدلالة على ذلك في الجمل الشرطية ايضا مدفوع بانه اذا
ثبت ذلك في الوصف بفهم اهل اللسان ثبت ذلك في الجمل
الشرطية بحكم الاجماع المركب المحقق والاولوية القطعية وقد
اجيب عنه بانه معارض بتصريح الاخفش وغيره بعدم الدلالة على
المفهوم بمعنى ان ما ذكر من فهم اهل اللسان معارض بفهم جماعة (الدلالة على المفهوم ح)
من اللغة عدم الدلالة على المفهوم كالاخفش وغيره ولكن هذا الجواب
مردود لما ذكره بعض اجلاء المحققين المتأخرين كما هو [illegible]

[illegible] الوهم … [illegible]

بان الوجيه مثبت للدلالة على المفهوم والاخفش نافي للدلالة عليه و
وانما المثبت مقدم فيما يعارضه المفهوم لان الاخفش انما نفى ثبت ولا
يكون نافيا وذلك لانه غير ناف للدلالة على المفهوم وانما مثبت للدلالة
عليه وانما يكون مثبتا لان الاصل في الوصف ان يكون قيدا توضيحيا
فيقال من يقول بالاحترازية ولازم ما به عمه من كونه للتوضيح عدم
دلالة الوصف على المفهوم الا انه غير موجب لكونه نافيا بالنسبة الى
المفهوم بل نما نقول من ان الاخفش انما يكون نافيا للدلالة على
المفهوم بالنسبة الى خصوص الوصف ولم يكن نافيا للدلالة عليه
بالنسبة الى الجمل الشرطية حتى يكون معارضا لما ذكره الوجيه ولتبين
في طرف نفي الدلالة على المفهوم اجماع مركب ولا اولوية قطعية
حتى يقال اذا ثبت عدم الدلالة على المفهوم في الوصف يثبت
ذلك في الجمل الشرطية بالاجماع المركب والاولوية والتحقيق في
اعتبار فهم اهل اللسان سيأتي في مفهوم الوصف وملخصه هو التفصيل
بين اعتباره اذا كان فهمهم مستندا الى الرواية وعدم اعتباره
اذا كان مستندا الى الدراية وسيأتي اليك ان هذا حو لان الوان
الاعتبار مطلقا وعدم الاعتبار كذلك هذا كلمات اهل اللغة وقد
عرفت انهم فهموا منها اعتبار مفهوم الشرط كتصريح الوجيه وغيره
وعرفت ايضا خلافه من الاخفش واما الاخبار الواردة في اعتبار
مفهوم الشرط على ما صرح به اصحاب الروايات فهي كثيرة لا فائدة في تدوين
كلها منها من جملة ورود البيانات في دلالة على المفهوم وعدمه
الا اذا كان احدنا يملا خارجا عن آداب المكالمة ولكنا نقتصر على
ذكر بعض منها من تلك الجملة على ما يظهر منه حال باقي الاخبار
صحة وسقما فنقول ومن الاخبار التي هي مالية القوانين والاشارات
والحاشية ما ورد من ان يعلى بن امية سئل عمر بن الخطاب فقال
ما لنا نقصر وقد امنا اي كنا موتمنين عن الخوف وقد قال
الله تعالى وليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم فقال
له عمر قد عجبت ما عجبت منه فسألت رسول الله صلى الله عليه وآله فقال صدقة تصدق
الله بها عليكم فاقبلوا صدقته ووجه الاستدلال ان ابن امية وعمر
بن الخطاب من اهل اللسان وقد فهما من قوله تعالى وليس عليكم
جناح الخ المفهوم وهو انتفاء القصر عند انتفاء الخوف ولذا
تعجبا عن الحكم بثبوت القصر للمسافر بدون وجود شرط الخوف
وقد امضاها النبي صلى الله عليه وآله على ذلك واجاب بان ثبوت القصر للمسافر
على كلا تقديري الخوف والامن انما يكون صدقة تصدق الله بها عليكم
وفيه ان التعجب ليس لاجل ثبوت المفهوم بل انما يكون لاجل
ان مقتضى الادلة والعمومات انما هو الاتمام دون القصر
ولو فرض عدم ثبوت المفهوم بمعنى انه وان لم يثبت المفهوم الا

بالنسبة الى الجملة الشرطية ج

غاية الامر ان ح

قوله ح

دعوى دلالة الجملة الشرطية على المفهوم او المنطوق جرى الاصل انه ان اريد ان الاخفش نافي لدلالة الجملة مفهوم الشرط فيكون التعارض بينه وبين الوجيه فالتعارض انما في الثبت ففيه انه غير ناف لحجية مفهوم الشرط وانما يكون ساكتا عن حجيته وعدم حجيته وان اريد انه ناف لحجية مفهوم الوصف فقط فهو مثبت لكون الاصل في قيد الوصف للتوضيح وان هذا من كونه نافيا لحجية مفهوم الشرط

ما فهمه ح

فقال ح

الا ان التعجب من الحكم بثبوت القصر مع الامن بدون الخوف انما
يكون لاجل ان مقتضى العمومات انما هو الاتمام على تقدير الامن
مع ان الحكم هو القصر دون الاتمام فافهم ومنها ما في الاشارات
من الصحيح الوارد عن ابن بكير عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا ينبغي ان يتزوج
الرجل الحر المملوكة اليوم انما كان ذلك حيث قال الله تعالى ومن لم يستطع
منكم طولا والطول المهر ومهر الحرة اليوم مثل مهر الامة او اقل وتقريب
الاستدلال انه استفيد من تعليق جواز نكاح الاماء على وجود الشرط وهو
العجز عن الطول انتفاء جواز تزويج الاماء عند انتفاء الشرط
وهذا بعينه هو المفهوم وقد قال عليه السلام لا ينبغي ان يتزوج الرجل المملوكة اليوم
الذي لم يمكن فيه تحقق العجز عن الطول بواسطة عدم زيادة مهر الحرة على
مهر الامة وفيه ان ذلك ليس لاجل دلالة اللفظ على المفهوم بل انما يكون
لاجل العلم بانحصار سبب جواز نكاح الاماء في العجز عن الطول بواسطة انفتاح
باب العلم في ازمنة الائمة عليهم السلام وتوضيحه انه قد علم من الآية سببية العجز عن الطول
لجواز تزويج الاماء والمعلوم بين الاوس والمروي عنه من الخارج بواسطة
انفتاح باب العلم انما هو انحصار السبب في ذلك فعلى هذا فلا ريب في ثبوت
المفهوم في الآية بواسطة ذلك ولكن اين هذا من دلالة اللفظ على المفهوم مع
قطع النظر عن العلم بانحصار السبب حتى في زمان انسداد باب العلم ومنها ما في
الفصول ما رواه عبيد بن زرارة قال سألت الصادق عليه السلام عن
قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه قال عليه السلام ما ابينها من شهد منكم الشهر
فليصمه ومن سافر فلا يصمه استظهر عليه صومه كما هو قضية الانتفاء
عنه انتفاء الشرط وتقريب الاستدلال انه عليه السلام بين للسائل معنى الآية
على وجه يستفاد منه المفهوم وهو انتفاء وجوب الصوم مع انتفاء الشرط
وهو شهود الشهر بان يكون مسافرا وفيه ان دلالة قوله عليه السلام على اثبات
المفهوم من الآية انما يتم لو كان السائل بصدد السؤال عن معنى هذا
الكلام على ان يبين ان الثابت له هو المفهوم ام لا واما اذا لم
يكن الا بصدد السؤال عن معنى لفظ شهد على ان يبين ان المراد
منه هو رؤية الهلال لكي يجب الصوم بمجرد الرؤية كما قيل هو للرؤية
والحظ للرؤية او المراد منه الحضر فيقابل السفر فلا يتم لانه
عليه السلام قد بين للسائل ان المراد من شهود الشهر في الآية
ليس هو رؤية الهلال حتى يدل الآية على وجوب الصوم بمجرد الرؤية
بل المراد منه الحضر فتدل الآية على ان الصوم واجب على
الحاضر واما عدم وجوبه على المسافر فهو معلوم في الخارج وقد
ذكره عليه السلام تلطفا ولا من باب اثبات المفهوم والغرض
مجرد بيان رفع توهم كون الشهود هو الرؤية ومنها ما في الفصول
ايضا ما ورد عنه عليه السلام في تفسير قوله تعالى فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه
ومن تأخر فلا اثم عليه قال عليه السلام فلو سكت لم يبق احد الا يتعجل ولكنه قال ومن تأخر فلا
اثم عليه لم يبق احد الا يتعجل ولكنه قال ومن تأخر فلا

واما عدم وجوب الصوم على المسافر فهو من الواجبات ولم يكن ذكره مما يتعلق به الغرض فافهم ح

في مقام النفر بعد اعمال الحج ح

انه عليه فان ظاهره ان ذا الكلام عدم بقاء امره الا ان يتعجل ليس
الا من اجل اثبات الاثم بالتأخير من جهة المفهوم لو لا انه تعالى
صرح بخلافه ولكن نعيه ان انه تعالى لو لم يصرح بعدم الاثم بالتأخير لم
يكن ثبوت الاثم بالتأخير من جهة المفهوم بل انما يكون من جهة انه تعالى بصدد
بيان الاحكام بحيث بين حكم التعجيل بعدم الاثم ولم يبين حكم التأخير
بذلك لكان الثابت بالتأخير هو الاثم والا لكان اللازم هو البيان بعد ما كان بصدد
بيان الاحكام فسكوته في مقام البيان دليل على ثبوت الاثم بالتأخير لا ان هذا
من جهة ثبوت المفهوم كما لا يخفى ثم ان هنا شيئا ينبغي التعرض له وهو انه كيف
التوفيق بين نزاع الاصوليين هنا في ثبوت المفهوم وعدم ثبوته
للجمل الشرطية وبين اتفاق اهل الميزان على ان رفع المقدم في القضية
الاستثنائية التي كانت مصدرة بكلمة ان او لو او اذا مثلا لا ينتج رفع
التالي وانما المنتج فيها شيئان لا ثالث لهما احدهما استلزام وضع
المقدم وضع التالي والثاني استلزام رفع التالي رفع المقدم
واما استلزام رفع المقدم رفع التالي وهو المفهوم فهو مما اتفقوا
على عدمه ولا ريب ان هذا الاتفاق مما ينافيه خلاف الاصوليين
في ثبوت المفهوم وعدمه فنقول قيل في التوفيق بينهما وجوه منها ان
اتفاق اهل الميزان على ما ذكر انما يكون بالنسبة الى اصطلاح منهم
في معنى الجملة الشرطية حيث انهم اصطلحوا وضع الجمل الشرطية
لملازمة حصول التالي عند حصول الاول وقد اصطلحوا ان
هذا المعنى الاصطلاحي لا ينتج الا الشيئان المذكوران لا ثالث
لهما واما اختلاف الاصوليين فيه فانما يكون بالنسبة الى
المعنى اللغوي والعرفي للجمل الشرطية ومنها ان اتفاقهم
على ما ذكر انما يكون بالنسبة الى مقام تعبيرهم عن ملازمة الحصول
بكلمة ان ولو في الامثلة المذكورة في كتبهم مثل قولهم لو كان هذا
انسانا لكان حيوانا من دون ان يكون هذا الذي ذكر اصطلاحا منهم
على سبيل الوضع بل ولو كان التعبير المذكور منهم على سبيل
المجاز واما خلاف الاصوليين فانما يكون في المعنى العرفي او اللغة
حقيقة ومنها ان اتفاقهم انما يكون بالنسبة الى المعنى المطابقي
للجمل الشرطية واما خلاف الاصوليين فيما ذكر فانما يكون في المعنى
الالتزامي اذ الخلاف في ان اللازم للجمل الشرطية هو المفهوم المذكور انما يكون في
والانتفاء عند الانتفاء او لا وفي هذه الوجوه ما لا يخفى
على البيان الا ان التحقيق في التوفيق بينهما هو ما نقول من
ان اتفاقهم على ما ذكر انما يكون بالنسبة الى وضع الجمل الشرطية للسببية
وانما اختلاف الاصوليين انما يكون بالنسبة الى
اطلاق الكلام وقد عرفت ان اطلاق السببية على ما هو

وقف کتابخانه آستان قدس رضوی (ع)
... حسین ... العنوان

ما هو المختار انما هو استلزام المفهوم والانتفاء عند الانتفاء وهذا الثالث
دليل العقل وهو ما ذكره سلطان العلماء والمحقق الشيرواني وغيرهما
من ان التعليق على الشرط في الجمل الشرطية لو لم يفد المفهوم و
الانتفاء عند انتفاء الشرط لكان التعليق لغوا وعاريا عن
الفائدة على ما يأتي تحقيقه في مفهوم الوصف بناء على مقالة
المتوهم المتبين فيه من لزوم اللغوية في كلام الحكيم لو لم يفد انتفاء
الحكم عند انتفاء الوصف من جهة عرو الوصف عن الفائدة
مثلا اذا قيل الانسان التام لا ايذاء له او قيل انه اذا كان
انسانا لا ايذاء له فلو لم يفد هذا انتفاء الحكم عند انتفاء وصف
التام او شرطه لكان هذا لغوا مستهجنا عند العقلاء لعراء
الوصف او الشرط عن الفائدة اقول ولا يخفى عليك ان الاستدلال
بهذا الدليل اللغوية انما يصح ذكره في مفهوم الوصف احد من في
واما في المقام فلا محل لذكره اصلا لان المنكرين لمفهوم
الشرط هنا لم يكن في ان ذا الفائدة الا انما يكون الجمل الشرطية حتى يقال بانه لو لم يفد المفهوم لزم اللغوية والعراء عن الفائدة في
موضوعة لمجرد اخبار ان الجزاء بالشرط او انما
قائلين بانها موضوعة للسببية المطلقة فاذا كان الامر كذلك
فيكفي في اثبات الفائدة للتعليق على الشرط كون الشرط المذكور في
الكلام احد اسباب الجزاء ولا حاجة الى فائدة اخرى وهو الانتفاء
عند الانتفاء حتى يقال انه لو لم يفد المفهوم يلزم اللغوية ولكون
العراء عن الفائدة بل الفائدة في التعليق ثابتة بكون الشرط
احد الاسباب فلا يلزم اللغوية والعراء عن الفائدة وان
لم يفد المفهوم نعم ان الاستدلال باللغوية انما يصح في المقام
من باب نصب القرينة العامة على ان ظهور حال المتكلم في
الجملة الشرطية هو الدلالة على المفهوم فيكون المفهوم في
من ظواهر اللفظ بواسطة قرينة المقام بالنسبة الى حال المتكلم
فيصح ان يقال انه لو لم يفد المفهوم للزم اللغوية والعراء
عن الفائدة بالنسبة الى ظاهر حال المتكلم واما ما قيل كما عن
صاحب الفصول من ان الفائدة في التعليق وان لم تنحصر في افادة المفهوم الا ان
المفهوم من بين الفوائد يكون اظهر الفوائد ويكون ظهور افادة المفهوم في
من ظواهر الالفاظ التي لا ريب في حجيتها او ادق ... ان الاستدلال بانه لولا افادته
لزم اللغوية فهو مردود عليه بمنعه اولا ثم على تسليمه بمنع كونه من ظواهر
الالفاظ بمعنى بعد تسليم كون المفهوم الاغلب والاظهر هو افادة المفهوم
بمنع كونه من ظواهر الالفاظ بواسطة عدم المنشأ للظهور هنا اذ المنشأ له
ليس الا الاغلبية والاكثرية بحسب الاستعمال وهذا مفقود في المقام المفهوم اظهر الفوائد بواسطة ان في

لا ان افادة المفهوم انما يكون غرضا لاستعمال الجمل الشرطية في تعليق الثاني على الاول
لا لانه هو المستعمل فيه حتى يتصور فيه اغلبية الاستعمال واكثريته [illegible]
ثم ان المفهوم بناء على القول بثبوته كان مما اختلفوا في انه مدلول التزامي
لدلالة الجملة الشرطية عليه او مدلول تضمني او انه مدلول عقلي يدل
عليه العقل ولكن التحقيق في ذلك انما هو مستفاد من الرجوع الى دليل
القول بثبوته فان كان الدليل في ذلك هو الدليل العقلي المذكور وهو
لزوم اللغوية في كلام الحكيم لو لم يفد المفهوم فلا ريب انه عقلي لا
يكون تضمنيا ولا التزاميا لانهما من دلالة اللفظ وصفاته من حيث الوضع
فبناء على الدليل العقلي لا مدخل لوضع اللفظ في دلالة المفهوم جزما و
اما ان كان الدليل في ذلك ما هو المختار من ان المتبادر هو السببية
المطلقة وان المفهوم انما هو مستفاد من اطلاق الكلام على التقريب الذي
عرفته فكذلك انه لا يكون تضمنيا ولا التزاميا لان الموضوع له
للجمل الشرطية هو السببية المطلقة ليس ما يستفاد منه المفهوم
لا شرطا ولا شطرا لكونه اعم منه فلا دلالة للفظ على المفهوم
لا بنحو الالتزام ولا بنحو التضمن وانما المفهوم مستفاد من
اطلاق الكلام فيقابل التضمن والالتزام المستفادين من
الكلام فعلى هذا لابد من ان يقع الخلاف في [illegible] في ان
المفهوم من الاطلاق كما انه وقع الخلاف في انه من الالتزام
او التضمن او العقل فلا وجه للاقتصار على ان الخلاف
يكون في ان المفهوم من الالتزام او التضمن او العقل بل لابد
من زيادة انه من الاطلاق فان قلت ان الالتزام عبارة
عن دلالة اللفظ على خارج الموضوع له ومن المعلوم ان المفهوم
بناء على الدليل المختار اذا استفيد من الاطلاق كان دلالة
اللفظ عليه دلالة على خارج الموضوع له فيكون مدلولا التزاميا
قلت ان استفادته من الاطلاق بناء عليه انما يكون من قبيل
تعدد الدال والمدلول لان المستفاد من اللفظ انما هو
السببية المطلقة واما المفهوم فانما هو مستفاد من قاعدة
الحكمة العقلية لا من الوضع اذ العموم في المطلق انما يكون
من باب الحكمة لا من باب الوضع فاذا كان الامر كذلك فلا يكون
المفهوم مدلولا التزاميا مستندا الى وضع اللفظ وانما
يكون مستندا الى قاعدة الحكمة ثبت ان المفهوم بناء على الدليل
المختار لا يكون مدلولا تضمنيا ولا التزاميا والعجب عن
بعض من وافقنا في الدليل المختار قال بانه مدلول التزامي
واما على القول الغير المختار بان وضع الجمل الشرطية للسببية
المقيدة المنحصرة سواء كان الدليل في ذلك فهم اهل اللسان او غيره

ورد بعض الفضلاء المتأخرين كصاحب الاشارات على ذلك كون المفهوم مدلولا مطابقيا حيث قال انه اما مدلول عقلي او التزامي او تضمني او مطابقي صح

خبره بان يقال في

تعليق وجود الجزاء على وجود الشرط صح

يكون صح

او غيره فلا ريب في ان المفهوم مستفاد من وضع اللفظ وكان اللفظ دالا عليه
ولكن الشك في ان دلالته عليه بنحو الشرطية ليكون دلالته التزامية او بنحو الشطرية
ليكون دلالته تضمنية بمعنى انه اذا قيل ان المتبادر هو السببية المقيدة
المنحصرة التي مقتضاها المفهوم وهو الانتفاء عند الانتفاء فكان الشك في
ان وضع الجمل الشرطية هل تكون موضوعة للسببية والارتباط بين الشرط و
الجزاء منضما مع ملاحظة المفهوم وهو الانتفاء عند الانتفاء بان لاحظهما الواضع
حين الوضع على نحو الجزئية او تكون موضوعة للارتباط
بين الشرط والجزاء مقيدا بالمفهوم على ان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا
عنه فالمفهوم على الاول مدلول تضمني وعلى الثاني مدلول التزامي و
بهذا الكلام في جميع الانواع حيث انه لا يعلم ان الواضع حين الوضع لاحظ المعنى
بنحو الجزئية والانضمام او بنحو القيد والمقيد مثلا لا يعلم ان الانسان موضوع
للحيوان والناطق او للحيوان مقيدا بالناطق ولذا مال السيد الشريف و
غيره ان تمييز الذاتي عن العرضي في غاية الاشكال الا اذا صرح الواضع باحدهما
على التعيين والتنصيص والا فالتمييز الدلالة التضمني بالالتزامي قطعا فعلى
هذا فالعجب من بعض المحققين كيف جزم بان المفهوم مدلول التزامي
متمسكا بانه انتقال ثانوي حيث ان الانتقال الاولي هو كون الجملة الشرطية
للسببية والارتباط بين الشرط والجزاء والانتقال الثانوي هو المفهوم والانتفاء
عند الانتفاء واذا كان كذلك فيكون مدلولا التزاميا [illegible]
[illegible]
[illegible] وان كان الدليل في
ثبوت المفهوم هو اطلاق لفظ الشرط والتوقف على مدخول ان ولو ومن
ادوات الشرط مثل تمسك العلامة بان الشرط لو لم يستلزم عدمه العدم
لخرج عن كونه شرطا والا لجاز ان يكون كل شيء شرطا لكل شيء ومثل تمسك
صاحب المعالم بان الجملة الشرطية يجري في العرف مجرى قولنا الشرط في الحكم
فالمفهوم يكون مدلولا مطابقيا للجمل الشرطية فدلالتها عليه دلالة
مطابقية على ما ذكره صاحب الاشارات وذلك لان معنى الشرط
هو ان يستلزم عدمه العدم ضرورة ان كون الشيء شرطا
لشيء كون الطهارة شرطا للصلوة هو [illegible]
ان عدم الشرط كعدم الطهارة كان له مدخلية في عدم الصلوة
مثلا واما وجوده فليس له اصلا مدخلية في وجود المشروط
قطعا فحينئذ لم يكن للارتباط الوجودي مدخلية
في اطلاق الشرط وكان المدخلية فيه هو نفس الارتباط العدمي
فقط لان معنى الشرط الذي اطلق على مدخول ان ولو وغيرها
من ادوات الشرط على سبيل المطابقة هو ان يستلزم عدمه
العدم وهذا هو المفهوم والانتفاء عند الانتفاء فتامل جدا
ان مصداق الشرط انما هو موضوع للارتباط الوجودي الذي كان لازمه [illegible]

من حيث الوجود صح

مادة صح

مادة صح

[illegible]

استدام العدم العدم فيكون المفهوم معه لولا التزاما لمصداق الشرط لا المطابق واما مادة الشرط فلا يكون المفهوم التزاما وانما يكون مطابقا كما عرفت هذا الحق في المثلين وقد عرفت اثبات الدلالة على المفهوم نقلا الى الحق على المذكور الحق ما تم المذكوره واما النافون فقد احتجوا على نفي الحجية وبعدم الدلالة على الانتفاء عند الانتفاء بوجوه الاول الاصل العملي حيث ان الاصل عدم دلالة الجمل الشرطية على الانتفاء عند الانتفاء الثاني ما ذكره السيد علم الهدى ويتبعه غيره من ان تأثير الشرط هو تعليق الحكم به بمعنى ان ادوات الشرط انما تقتضي ارتباط وجود الجزاء وتعليقه به ولا يلزم منه انتفاء الجزاء والحكم عند انتفاء ذلك الشرط لجواز ان يخلفه ويقوم مقامه شرط اخر ثم انه ايد هذا الاستدلال بقوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم بانه يمنع من قبول الشاهد الواحد حتى ينضم اليه اخر فانضمام الثاني الى الاول شرط في القبول هذا وقد اجيب عنه بوجوه منها ما قيل من ان ما ذكره في مقام التأييد على خلاف المقصود من الاية لا ادل فان منع العمل بالشاهد الواحد انما يدل على اثبات المفهوم للعدد الذي كان اضعف من الشرط بمراتب كثيرة فكانه قال يجب العمل بهذين مفهومه على ما ذكره يمنع العمل بالشاهد الواحد فاذا دل على ثبوت المفهوم في اللقب دفيثبت المفهوم في الشرط بطريق اولى وفيه ان منع قبول الشاهد الواحد ليس لاجل ثبوت المفهوم للعدد لعدم حيث كان العدد في كل مورد اعتبر فيه دالا على انتفاء الحكم عند انتفائه بل انما يكون لاجل خصوص هذا المورد الذي علم من الخارج ان منع العمل بالشاهد الواحد موافق للاصل العملي والحاصل ان منع قبول الشاهد الواحد انما يكون باعتبار موافقته للاصل اذ الاصل عدم اعتبار البينة فيقال حول المنكر الا ان الدليل دل على اعتبار الشاهدين واما الشاهد الواحد فهو باق على طبق الاصل فمنع العمل به لاجل كونه على طبق الاصل لا لاجل دلالة العدد على المفهوم ومنها ما في القوانين من ان الشرط لعلم لتبادر وغيره حقيقة في السببية المنحصرة التامة الدالة على الانتفاء عند الانتفاء واحتمال قيام سبب اخر مقام الشرط احتمال التجوز في الكلام وهذا الا احتمال التجوز يجري في جميع الالفاظ المستعملة في معانيها الحقيقية ولا يعتنى به ابدا الا ما كان للتمسك باصل الحقيقة معنى ولا خلاف اجماع والى هذا يرجع ما ذكره صاحب المعالم في مقام الجواب عن الاية الا ان ما في الفصول وهو المختار من ان الشرط حقيقة في السببية المطلقة ولكن مقتضى الاطلاق انما هو المفهوم والسببية المنحصرة ومنها ما قيل من ان ثبوت المفهوم انما يكون بسبب اقتضاء الاصل العملي وهو اصالة عدم قيام سبب اخر مقام الشرط وقد ينفرد الاية لا لا باغراقي هذا الجواب على ان السيد المستدل كان ممن رأى عدم حجية الاستصحاب ولذا قال في محله انه لا يجوز التمسك بالاستصحاب على جواز زواله بغلبة الظن الا ان يمنع من ذلك من خبر متواتر فعلى هذا لا يجوز اثبات المفهوم بواسطة الاصل العملي المذكور ولكن اجيب عنه بانه انما كان ممن رأى ذلك في الاحكام بمعنى انه انكر حجية الاستصحاب في الشبهات الحكمية واما الموضوعات فالاجماع قائم على حجيته واورد على الجواب بانه كان منكر الحجية

بالشرط

الحجية في الموضوعات نقلا الى ان المثال الذي ذكره وهو البلد لا حمل البحر ان تكون من الموضوعات وقد انكر حجيته فيه اقوال في كل من الانتصار والجواب والرد نقلا اما في الاول فلان السيد لم يكن منكر الحجية الاستصحاب حال العقل وهو اصل العدم وانما يكون منكر الحجية حال الشرع واما في الثاني فلمنع الاجماع في ذلك واما ثانيا فقيام الاجماع على حجيته في الموضوعات من ان اختار واما في الثالث فلانه انما يكون منكر الحجية في خصوص نحو المثال الذي كان المتيقن فيه في معرض الزوال بواسطة انه مثال حمل البحر لا انه منكر الحجية في جميع الموضوعات حتى ما لم يكن المتيقن فيه في معرض الزوال والتحقيق في ذلك ان التمسك بهذا الاصل قد يقرر في مقام الشبهة الموضوعية اي في مقام الشك في وجود سبب اخر مقام الشرط واخرى في مقام الشبهة الحكمية فعلى الاول فيصح ان يقال ان الاصل عدم وجود سبب اخر يقوم مقام الشرط واما الثاني فان قلنا ان الاحكام الوضعية مجعولة فيصح تلك الك يصح ان يقال ان الاصل عدم جعل سبب اخر يقوم مقام الشرط واما ان قلنا بانها غير مجعولة وان السببية كانت ذاتية للسبب فلا يصح ان يقال ان الاصل عدمها اذ ليس لها حالة سابقة اصلا حتى يستصحب عدمها اذ بناء على كونها ذاتية لم يوجد سبب قط لم يكن معه السببية يقينا كي يقال الاصل عدمها وهكذا الكلام فيما اذا الشك في سببية هذا الشيء الجزئي الخاص فانه ليس لها ايضا حالة سابقة فلا يقال الاصل عدم سببية ذلك الشيء الخاص فالاصل الذي يتمسك في المقام انما هو الاصل الموضوعي وهو اصالة عدم وجود سبب اخر او الاصل الحكمي بناء على جعل الاحكام الوضعية فيما نحن فيه هذا الاصل الى الاية لا ل يثبت المفهوم ولكن لا ثمرة عملية بين قول السيد المنكر للمفهوم وبين قول المشهور القائلين بثبوت المفهوم اذ على القولين كان المفهوم ثابتا للجمل الشرطية غاية ما في الباب انه على الاول ثابت بالاصل اي الاصل عدم سبب اخر يقوم مقام الشرط وعلى الثاني ثابت بدلالة اللفظ نعم يظهر ثمرة عملية لا عملية في مقام تعارض الادلة بناء على ان يكون الاصل مرجحا فانه اذا وقع التعارض بين الدليلين وكان الحكم المعلوم على طبق احدهما فان المفهوم ان كان ثابتا بالاصل فيكون مرجحا للدليل الموافق وان كان ثابتا بالدلالة اللفظية فيكون مرجعا بعد تساقط الدليلين فتامل ومنها ما قيل من انه لم يكن منافيا لثبوت المفهوم بل انما يدل على ثبوته لان القائلين بالمفهوم بين من يذهب الى عموم المفهوم وبين من يذهب الى المفهوم في الجملة

المذكور من الموضوع

تارة

يجب العمل

فالسنة لان السيد هذا يدل على انه قائل بحصول الانتفاء عند الانتفاء
~~فيما اذا لم يكن~~ في الجملة فيما اذا لم يكن هناك شيء من الشرط وما لا
يقوم مقامه حيث انه اعترف بالسببية الا انه قال بقيام سبب
آخر مقام الشرط فلو فرض عدم الشرط وعدم ما يقوم مقامه كان
قائلا بانتفاء الحكم في الجملة فما ذكره السيد ره انما ينافي عموم المفهوم
فيكون دفعا لقول من يذهب الى عموم المفهوم فلا يكون منكرا
لثبوت المفهوم رأسا وأورد على هذا الجواب بوجهين احدهما ما نقول متقاربين ح
من ان ما ذكره السيد ليس باثبات المفهوم في الجملة لان من ذهب
الى ثبوت المفهوم في الجملة من القائلين به انما اراد منه ثبوته
كذلك فعلا اي ثبوت المفهوم الفعلي في الجملة لا انه اراد
منه ثبوته فرضا وتعليقا اذ لا فائدة في ثبوت المفهوم الفرضي
مع وجود احتمال قيام سبب آخر مقام الشرط في المستفيد من
كلام السيد من اثبات المفهوم على فرض عدم الشرط وعدم ما يقوم
مقام الشرط ليس مما له فائدة في القول بثبوت المفهوم في الجملة
لاحتمال وجود سبب آخر دائما يكون قائما مقام الشرط الا ان
يضم اليه اصالة عدم وجود ذلك السبب الآخر المحتمل ولكن مع
انضمام هذا الاصل اليه فلا يكون هذا الجواب فقط مثبتا للمفهوم
بل المثبت له انما هو الجواب المتقدم من ان مقتضى المفهوم
هو الاصل العملي نعم ان ما ذكره المجيب من اثبات المفهوم الفرضي
المعلق على [illegible] فرض عدم الشرط وعدم ما يقوم مقامه يمكن ان يكون
له فائدة بالنسبة الى خصوص محل الخلاف في سببيته وعدم سببيته في القول بثبوت المفهوم في الجملة ح
اذا احرز عدم مورد الخلاف الخ لان المفهوم الفرضي لقيد هو
المفهوم الفعلي المحقق مثلا اذا ~~قلت اذا بلت [illegible]~~
علمنا في الخارج ان البول سبب للوضوء قطعا وشككنا في ان
الرعاف وغيره مثلا سبب للوضوء اولا ~~وقد اختلفوا فيه~~ لسبب
وقوع الاختلاف فيه فاذا قلت اذا بلت فتوضأ فيثبت المفهوم
اي عدم الوضوء عند عدم البول في الجملة بالنسبة الى مورد الخلاف
وهو حينما لم يكن عنده بول ولا رعاف ولا غيره مما اختلف في
سببيته بان احرز عدمها ولكن لا يخفى عليك ان اثبات المفهوم
على هذا ليس مما يدل عليه الكلام بل مما يكون قطعيا ومعلوما
من الخارج وثانيهما ما ذكره في بدائع الاصول في ان كلام
السيد اولا ليس فيه ما يفيد انتفاء الحكم في بعض الصور الموجودة حتى يكون
قائلا بثبوت المفهوم في الجملة اذ الشرط المفروض وما يقوم مقامه يكون ها هنا
جامعا لجميع الفروض الى ضلة وثانيا انه لا فائدة في ثبوت المفهوم في بعض
الصور اذ المرجع الى نفي المفهوم عموما فان في كل من الفروض الى ضلة
يحتمل قيام غيره مقامه غاية الامر ان يقول بثبوت المفهوم في بعض الاقسام على
سبيل الاجمال وهو لعدم تعيينه لا ينفع في شيء من الخصوصيات فلتقال حتى يقال
الفرق بين ما ذكره هذا الذي ذكره المورد وبين ما ذكرنا في ان اثبات المفهوم في بعض

بعض الاقسام على حسب ما ذكرناه انما يكون بالنسبة الى خصوص محل الخلاف في سببيته ثم الظاهر بانه قطعي ليس ما يدل عليه الكلام وان
اثباته اجمالا على حسب ما ذكره المورد فلم يكن ناظرا الى محل الخلاف بل اعم منه فافهم ح
الثالث ما ذكره في الاشارات من انه لو دل على المفهوم لكانت باحدى الدلالات
الثلث وكلها منتفية اما انتفاء المطابقة والتضمن فظاهر لان المفهوم اي
نفي الحكم من غير محل النطق ليس عين الثبوت عند الثبوت ولا جزئه واما الالتزام
فلانه لا ملازمة في الذهن ولا في العرف بين الثبوت عند الثبوت والانتفاء عند الانتفاء
ثم انه اجاب عنه بان ثبوت الحكم عند ثبوت الشرط غير ملازم للانتفاء عند
الانتفاء ولكن اثبات الحكم عند ثبوته يستلزم نفي الحكم عند انتفائه عرفا وبدلول
الكلام في ~~الجمل الشرطية انما الاثبات~~ دون فالاثبات عند الثبوت يدل بالالتزام
على المفهوم وهو نفي الحكم عند الانتفاء انتهى المحول وفي كل من الجواب والاستدلال
نظر اما في الجواب فاولا ان الاثبات عند الثبوت ليس مدلول الكلام في
الجمل الشرطية بالدلالة اللفظية بمعنى ان مدلول الكلام انما هو الثبوت عند امر انتزاعي ح
الثبوت واما الاثبات عند الثبوت فليس بمدلول الكلام وانما هو مستفاد بالدلالة اللفظي ح
من الكلام بالدلالة العقلي نظير استفادة وجود اللافظ من لفظ دير المسموع
من وراء الجدار وثانيا ان ما ذكره من استلزام الاثبات عند الثبوت لنفي
الحكم عند الانتفاء انما يكون من جهة ان الاثبات عند الثبوت نقيض
للانتفاء عند الانتفاء والاثبات احد النقيضين مستلزم لارتفاع النقيض
الآخر ولكن لا يخفى عليك ان الاولى ان يكون لنفي الحكم عند الانتفاء
نقيضا للثبوت عند الثبوت لا الاثبات عند الثبوت مع ان نقيض الاثبات
انما يكون عدم الاثبات لا نفي الحكم وحاصل الايراد ان الجواب مشتمل
على مقدمتين كل منهما منظور فيه احديهما ان الاثبات مدلول
الكلام وقد عرفت انه امر انتزاعي لم يكن مدلول الكلام بالدلالة
اللفظية وثانيتهما ان الاثبات عند الثبوت يستلزم نفي الحكم عند الانتفاء
وفيه ما عرفت من ان نقيض الاثبات عدم الاثبات ونفي الحكم
نقيض للثبوت فلا يكون الاثبات مستلزما لنفي الحكم عند الانتفاء
واما في الاستدلال فلان الاختلاف في ثبوت المفهوم وعدمه
اما ان يكون من جهة ان المعنى المطابقي يكون مسلما فيه ويكون
الملازمة خفية بمعنى ان النزاع في ثبوت المفهوم للجمل الشرطية
يكون من جهة خفاء ملازمة الثبوت عند الثبوت للانتفاء
عند الانتفاء نظير مقدمة الواجب حيث ان وجوب ذيها مسلم
والنزاع في ملازمة وجوبه لوجوبها او يكون من جهة عدم مسلمية
المعنى المطابقي نظير النزاع في وجوب الامر وان كان من
الجهة الاولى ففيه انه ليس من قبيل مقدمة الواجب لان
المعنى المطابقي فيه لم يكن مسلما للاختلاف في ~~[illegible]~~ ان المعنى
المطابقي للجمل الشرطية هو السببية التامة او المطلقة او الاسبية لا ال على ح
غيرهما وان كان من الجهة الثانية فلا به من نفي المفهوم منه [illegible]
بانكار المعنى المطابقي بان معناه ليس السببية التامة كما لاسبية لا ال
على عدم الوجوب بان معنى الامر هو الطلب دون المنع من الترك لا ان لسبية لا ال

بحث
بانه لو دل لكانت باحد الثلث الى لما لا يستدل بذالك في الوجوب للامر ولكن نفى ح
التحقيق في الجواب عن الاسئلة لا لان المذكور هو ما نقول من ان الدلالات الثلث
كلها منتفية ممنوع لان الدلالة على المفهوم يمكن ان يكون مطابقة ان قلنا ان
مدخول ان موضوع لمادة الشرط والتوقف فدلالة الشرط على الانتفاء عند الانتفاء
دلالة مطابقية على التقريب الذي عرفته ويمكن ان يكون بنحو التضمن ان قلنا بان
الملحوظ فيه الوجود عند الوجود متضايف ملاحظة الانتفاء عند الانتفاء وان
يكون بنحو الالتزام ان كان الملحوظ فيه الوجود عند الوجود مقيدا بان انتفاء
عند الانتفاء، وقيل في جواب الاسئلة لا ان الدلالة على المفهوم دلالة
تضمنية من جهة ان الجملة الشرطية مرادفة مع السببية والعلية التي كانت
معناها الارتباط الخاص الواقع بين نفس الجزاء والشرط لا بين وجودها
بمعنى ان الجملة الشرطية ~~مطابقية~~ كالسبب موضوعة للمعنى البسيط
وهو الارتباط الخاص الواقع بينهما لا بين وجوديهما ولكن هذا المعنى
عند التحليل العقلي ~~ينحل~~ ينحل الى جزئين احدهما الوجود عند الوجود
والثاني الانتفاء عند الانتفاء وكان دلالتها على كل منهما بالتضمن نظير لفظ
الانسان فان معناه بسيط وهو الهيكل المحسوس بالهوية الخارجية الا انه
بالتحليل ينحل الى جزئين احدهما الحيوان والاخر الناطق وكان دلالته الانسان
على كل منهما بالتضمن وفيه انه اذا كان مرادفا للسبب وكان موضوعا للارتباط
الواقع بين نفسيهما لا بين وجوديهما فهو يكون من قبيل البياض والسواد وغيرها
من البسائط التي ليس لها جنس ولا فصل ضرورة ان معناه ليس هو الارتباط
بين وجوديهما حتى يقال ان جنسه هو الوجود عند الوجود وفصله او وجه الخاص
ومميزه الانتفاء عند الانتفاء فاذا لم يكن لها جنس ولا فصل فلا يكون لها جزء
حتى يكون دلالته عليه بالتضمن ثم الحال اذا كان معناه بسيطا كان دلالته على كل
من الوجود عند الوجود والانتفاء عند الانتفاء بنحو الالتزام لا التضمن فافهم
الرابع ما ذكره مواقفوا السيد علم الهدى من انه لو دل على المفهوم وكان انتفاء
الشرط مقتضيا لانتفاء ما علق عليه لكان قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان
اردن تحصنا دالا على عدم تحريم الاكراه على تقدير عدم ارادة التحصن و
ليس كذالك وانه باطل بالاتفاق بل هو حرام مطلقا واجيب عنه بوجوه الاول
ما في المعالم من ان ظاهر الاية على ما هو قضية الشرط عدم تحريم الاكراه
على تقدير عدم ارادة التحصن ولكن هذا الاعدام الحرمة لا يستلزم ثبوت
الاباحة لان انتفاء الحرمة قد يكون لطريان الحل والاباحة وقد يكون
لامتناع وجود متعلق الحرمة لا لانتفاء الموضوع الذي هو محل الحكم
~~ههنا~~ لان السالبة تصدق بانتفاء المحمول تارة وبعدم الموضوع اخرى
والموضوع هنا وهو الاكراه منتف لانهن اذا لم يردن التحصن وهو التعفف
فقد اردن البغاء ومع ارادتهن البغاء يمتنع اكراههن عليه فان
الاكراه هو حمل الغير على ما يكره بحيث لا يكون له رضا يمتنع تحقق الاكراه
فلا تتعلق به الحرمة وقد يقال عليه بانه لم يعهد استعمال السالبة في
انتفاء الموضوع وانه لا يكون الا غلطا فكيف يجاب عن الاية بان السالبة
تكون بانتفاء الموضوع ثم التحقيق ان الاية ليست بانتفاء الموضوع من جهة

ماذكره المستدل من ان
نفى ح
وكان مابه الاشتراك
عين مابه الامتياز
ح
فتياتكم ح
عقلا ح

جهة امكان الواسطة بين نفي ارادة التحصن وارادة نفي البغاء فلابد
ان نقول اولا ان استعمالها في انتفاء الموضوع صحيح ام لا وثانيا على تقدير
الصحة هل يمكن الواسطة ام لا فنقول اما الاستعمال في انتفاء الموضوع ففيه
وجوه اربع الاول الصحة مطلقا سواء كانت السالبة سالبة حقيقية لفظية
منطوقية كما في قوله زيد ليس بقائم مثلا او كانت حقيقية التزامية كما في
المفاهيم اذا كان حكمها سلبيا الثاني عدم الصحة كذالك اما بمعنى ان
الاستعمال فيه غلط او بمعنى انه مجاز الثالث التفصيل بان الاستعمال
في انتفاء الموضوع ان لم يكن صحيحا في سائر الموارد من السالبات الحقيقية
لكان في المفهوم حقيقة وصحيحا الرابع كما ذهب اليه صاحب الى شيئية
على ما يلوح اليه كلامه بالنسبة الى الجزء الايجابي وهو الصحة في المفهوم
الرابع عكس الثالث ووجه الاول هو ملاحظة الوضع الاولي في المفردات
والجملة ~~الاستفهامية~~ حيث ان الوضع الاولي فيها ليس بنحو الظهور في وجود
الموضوع بل اعم منه ومن عدمه كما في زيد قائم ليس بقائم مثلا فان
في هذا المثال وضع زيد وهكذا القائم لماهية زيد والقائم سواء وجد زيد والقائم
ام لا وهكذا الهيئة ~~الاستفهامية~~ لسلب القيام عنه سواء وجد
ام لا ووجه الثاني هو ملاحظة الوضع الثانوي العرفي في السالبة
~~بانتفاء العرف نقلت الى ما وجد لان الموضوع فيه موجود بمعنى~~
~~ان السالبة كما في زيد ليس بقائم مثلا منقول الى~~ بمعنى ان مقتضى الوضع
الاولي في المفردات وان كان هو التعميم وعدم اشتراط الوجود الا ان العرف
يفهمون من هذه المركبات السوالب خصوص اشتراط الوجود اما بناء على
النقل عن ~~المعنى الاول~~ المعاني التي وضع بازائها المفردات بمعنى ان المركبات
السوالب سواء كانت منطوقية كقوله زيد ليس بقائم او التزامية كالمفاهيم
اذا كانت سالبة منقولة في العرف الى خصوص ما كان الموضوع فيه موجودا
فيكون استعمال السالبة في انتفاء الموضوع ~~غلطا~~ غلطا غير صحيح او
بناء على التضييق في النسبة على خلاف التوسعة في النسبة كما في قوله كتبت
الكتاب وضربت القوم حيث ان اسناد الفعل الى كل من الكتاب
الى جميع الاجزاء زيد انما يكون من باب التوسعة في النسبة والا
فالفعل انما وقع على البعض وجزء من زيد لا على الكل والى ان
اشتراط خصوص الوجود في العرف انما يكون من جملة التضييق في النسبة
فيكون استعمال السالبة في انتفاء الموضوع مجازا وايضا على ملاحظة
فهم العرف فيكون السالبة بانتفاء الموضوع غلطا ~~او~~ على النقل او
مجازا على التضييق في النسبة ووجه الرابع وهو صحة الاستعمال السالبة في انتفاء
الموضوع بالنسبة الى غير المفاهيم وعدم الصحة بالنسبة الى المفاهيم هو
انه يعتبر في المفهوم جميع القيود المعتبرة في المنطوق بحيث لا يقع
الاختلاف بينهما الا في الايجاب والسلب ومن جملة القيود المعتبرة

في الاية بانه لا يكون السالبة
السالبة بانتفاء الموضوع ح

بمعنى انها باقية على معانيها
التي وضع الالفاظ المفردة
بازائها فتلك المعاني ثابتة
في الشرطية وجود ح
في التركيبية فانها موضوعة ح

الرابع في السالبة عند العرف
هو السالبة بانتفاء المحمول دون
الاعم منه ومن انتفاء الموضوع
ان المتعارف في قولك زيد ليس بقائم
عند العرف هو عدم القيام عن زيد
الموجود ... في الخارج ... على
المعدوم في الخارج ... من الكلام عرفا
هو المتبادر ... الموضوع ...
الرجوع الى اهل اللسان ...
الحاصل بين العرف والله ح

في المنطوق هو امكانه بوجود الموضوع لا امكان الاكراه على البقاء مع ارادتي التحقق
فلو كانت السالبة في المفاهيم بانتفاء الموضوع للزم عدم امكان الموضوع
ضرورة عدم امكان الاكراه مع انتفائه في صورة عدم ارادتي التحقق
فيلزم ح ان لا يعتبر في المفهوم جميع القيود المعتبرة في المنطوق واما غير
المفاهيم فلا يشترط فيه امكان الموضوع ولا شرطا اصلا فيجوز ان يكون
السالبة فيه بانتفاء الموضوع ولكن التحقيق ان الامكان ليس من القيود
المعتبرة في المنطوق وانما المعتبر فيه نفس الموضوع لا امكانه ووجه القول
الثالث هو ان العرف في غير المفاهيم يفهمون التفصيل في النسبة تنجيزا
فيه الوجود واما المفاهيم فظاهر التعليق فيها على ما هي حقيقة فيه
ليس الا توقف حصول الجزاء على حصول الشرط والقدر اللازم في
تحقق معنى التوقف انما هو حصول الانتفاء بالانتفاء ولا ريب ان هذا
المعنى من التوقف حاصل مع انتفاء الموضوع ايضا كما لا يخفى ونبه
ان هذا الذي اختاره في حاشيته معالم يكون قويا وقريبا الى الصواب هذا
... السالبة في انتفاء الموضوع من حيث الصحة وعدمها واما ان الاية
الشريفة فهل هي من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع بان لا يمكن الواسطة بين
ارادتي البقاء والتحقق او لا فنقول وقد ذكر في ثبوت الواسطة وجوه
ثلث احدها الذهول والغفلة على ما ذكره المحقق القمي ره من انه لا
يستلزم نفي ارادة التحقق ارادة البقاء لكي يكون السالبة بانتفاء
الموضوع بواسطة عدم امكان الاكراه لانه قد يحصل الذهول عن البقاء و
التحقق فح عدم ارادة التحقق يمكن الاكراه صورة الذهول عن ارادة البقاء
وثانيها ما ذكره صاحب الحاشية من التردد بان يمكن الخلو عن الارادتين كما
هو صورة التردد عن ارادة البقاء وعدمه مع كونه مترددا يمكن تحقق
الاكراه عن البقاء وثالثها ما ذكره الاستاد الاستاد قدس سره من انه
اذا لم يكن له داعي البقاء ولا داعي التحقق ولكان ممن لا يبالي البقاء
وعدمه فتكون في هذه الصور الثلث يمكن تحقق الاكراه بواسطة ثبوت الواسطة
بين الارادتين فلا يكون السالبة في الاية بانتفاء الموضوع فيبطل الجواب عن
الاية الشريفة بان السالبة فيها بانتفاء الموضوع ولكن في كل من هذه الوجوه
الثلث نظر اما الاول فلما ذكره المحقق القمي ان الذهول والغفلة عن
البقاء ولا يجتمع مع الاكراه عليه اذ بسبب الاكراه يذهب الذهول ويحصل الالتفات
اليه فح الذهول عنه انما يتصور قبل الاكراه اما بعده فيحصل الالتفات
اليه فح اما ان يريد البقاء او التحقق ولا يخلو عن احدهما قطعا فلا
واسطة في البين واما الثاني فلان مجرد تصوير الواسطة لا يجدي شيئا لان
سلب المحمول لا بد ان يتحقق بمجرده بل يتوقف على واسطة كان وجود الاكراه معها
ممكنا لكي يكون السالبة بانتفاء المحمول دون الموضوع والا كان حكمها حكم
صورة ارادة البقاء في كون السلب باعتبار سلب الموضوع فح نقول ان تحقق
الاكراه في صورة التردد مبني على ان يكون الاكراه عبارة عن حمل الغير على ما لا
يريده فانه يصدق مفهوم الاكراه مع التردد ايضا لان المتردد لا يريد الفعل
فعلا ولكنه ممنوع جدا بل انما هو عبارة عن حمل الغير على ما يكرهه ولا يتحقق
مفهومه الا مع الارادة الفعلية لترك الفعل ووجود الصارف الفعلي عن ضده

ضده فلا يصدق الاكراه مع التردد لانه ليس حملا على ما يكرهه بل على ما لا يريده فلا بد من تحقق
معنى الاكراه وما ذكر انما يتم على الاول وهو ممنوع دون الثاني ومن هنا ظهر بطلان
الثالث ايضا لانه اذا كان الامر عنده سواء وبالجملة لا داعي له على الذي منه ومن ضده فلو
حمل عليه لم يصدق انه حمل على ما يكرهه بل على ما لا يريده فهو ايضا انما يتم على تقدير ان يكون
معنى الاكراه هو مجرد التحميل على ما لا يريده لا ما يكرهه اللهم الا ان يقال ان ما يكرهه
الانسان على قسمين احدهما ما يكرهه بالذات والاخر ما يكرهه بالعرض وحمل الانسان على ما
لا داعي له اليه ولا الى ضده اصلا وان لم يكن حملا على ما يكرهه بالذات الا انه حمل على
ما يكرهه بالعرض ضرورة ان الانسان يكره صدور الفعل عنه على غير جهة اختياره
وارادته ولو كان ذلك على سبيل الاجبار والالجاء وح فالواسطة الاخيرة تصحح
لجعل السالبة بانتفاء المحمول لتحقق الاكراه معها بالتقريب المذكور فتم الاستدلال ويبطل
الجواب المذكور وقد اورد على الجواب المذكور بوجه اخر لا بتصوير الواسطة وهو ما ذكره
صاحب الحاشية ره من انه قال بعد ذكر صورة التردد ومع الغض عن ذلك فعدم تحقق
الاكراه على البقاء مع ارادتي ترك العفاف غير ظاهر ايضا لامكان ان يردن البقاء
لغير ان يكرههن المولى على البقاء ولا يصدق ح انهن قد اردن العفاف فانه انما يصدق
ذلك مع عدم ارادتهن البقاء اصلا انتهى وهذا الكلام مجمل محتمل لمعنيين
احدهما ان يكون المراد فرض ما اذا اردن البقاء من عند انفسهن وبمقتضى ميلهن
وارادتهن لولا اكراه المولى وامره وعلى تقدير امر المولى واكراههن
على البقاء فهن مريدات التحقق ولا راغبات للبقاء وكان ارادتهن للبقاء معلقة على
عدم امر المولى لهن بحيث لو امرهن لكن مكرهات غير مريدات للبقاء وح فارادة التحقق
غير حاصل لانه انما يحصل بارادته مطلقا لو لم يكن هناك امر واكراه الا بارادته في
الجملة وهو صورة امر المولى واكراهه والسلب فيه باعتبار سلب المحمول دون الموضوع
لان الاكراه ممكن اذ الفرض ان ارادة البقاء موقوفة على عدم الاكراه فح الاكراه
بمعنى ارادة التحقق اذ ارادته انما يحصل بارادته مطلقا لا مع الاكراه فقط فيتحقق
الاكراه فالسالبة بانتفاء المحمول وثانيهما ان يكون المراد فرض انهن كارهات على
على البقاء معه مع انهن يردن البقاء مع قطع النظر عنه انفسهن بان يكون هناك احدان
اردن البقاء بالنسبة الى احدهما والتحقق بالنسبة الى الاخر وح فلا يصدق ارادة
التحقق لانه انما يصدق مع عدم ارادة البقاء اصلا بالنسبة الى شخص من الاشخاص
والاكراه معه ممكن لحصوله بالنسبة الى من يردن التحقق بالنسبة اليه فالسالبة
سالبة المحمول فح نسلم عدم الواسطة ايضا يمكن فرض الاكراه في صورة انتفاء ارادتي
التحقق على احد المعنيين ولكن المعنى الاول باطل لانه اذا فرض ارادة البقاء
بدون الامر والاكراه فلا يعقل كراهة البقاء وارادة التحقق مع الامر و
الاكراه لان موضوع الاكراه لا يعقل ان يكون بنفسه محققا لما يعتبر في
تحققه وهو الكراهة والا لزم الدور المحال فان الاكراه حمل الغير على ما
يكرهه ولا بد ان يكون الفعل بنفسه مما يكرهه الا انه متى يكون الحمل عليه
اكراها ولا يمكن ان يتوقف كونه مما يكرهه على نفس الاكراه والحمل ففرض
كون ارادة التحقق موقوفا على الامر والاكراه على البقاء مع تحقق ارادة
البقاء بدون الاكراه مع بدون الاكراه لا يعقل له معنى محصل فالمتعين هو المعنى
الثاني ولا باس به الثاني من الاجوبة على الاستدلال بالاية ما في المعالم ايضا
وهو ان مفهوم الشرط انما يكون حجة اذا لم يظهر فائدة اخرى سوى المفهوم ويجوز
ان يكون في الاية [غير مقروء] المبالغة في النهي عن الاكراه من جهة النهي مع

كونهن اماءا اذا اردن العفة والعفة فاما اذا لم يردن التحصن فلا يتحقق الاكراه والكلام انما هو في المفهوم الذي اذا
اردن التحصن مع ما بين من الضعف والقصور فانهم اولى بالاكتراث وعليه الدعوى
الشريفة اي رواية ان ذلك الاكراه يفيد حجية المفهوم بان لا يقال انه فائدة اخرى سوى المفهوم
لا يوافق ما يستفاد من كلام صاحب المعالم من كون الدلالة على المفهوم في المقام
وضعية فان الدلالة الوضعية لا فرق الحال فيها بين ظهور فائدة اخرى للاشتراط او
عدمه الا ان يقال باعتبار الواضع للقيد المذكور في الوضع فهو شيء ليس له نظير
نحوه في شيء من الاوضاع اللفظية فلم يوافق ذلك اللهم الا ان يقول بكون الدلالة الحاصلة في
المقام عقلية حاصلة لكلام المتكلم من اللغوية وهو ظاهر ما افاده المصنف وقال
صاحب الحاشية في دفع الايراد ويدفعه ان ذلك انما يلزم لو التزم المصنف بكون
الدلالة في المقام وضعية حاصلة من تعلق الوضع به ولو في ضمن الكل وليس في — وضعية حاصلة عنه في
كلام المصنف ما يفيد ذلك اقصى الامر ان يكون الدلالة في المقام وضعية
عن تعلق الوضع بما يلزم منه ذلك ورجوعه الى التبادر في المقام لا يستلزم ان يكون
لاجل اثبات الموضوع له بل يمكن ان يكون لاجل تحقق اثبات وضعه لما يلزم منه
ذلك لينتقل بسببه اليه وح فيمكن ان يكون ظهور فائدة اخرى للاشتراط صارفا
ظنيا للفظ عن مقتضاه اعني الدلالة على المفهوم التوقف والارتباط الملازم
لانتفاء الحكم بانتفائه فيكون الاستعمال مجازا اشتمل موضع الحاجة من كلامه وملخص
ما ذكره من الدفع هو ان الايراد المذكور انما يرد لو التزم المصنف بان دلالة الجملة
الشرطية على المفهوم دلالة مطابقية او تضمنية تضمنية اذ الدلالة على المفهوم — وضعية ح
ح حاصلة مطلقا سواء ظهر للاشتراط فائدة اخرى سوى التقييد ام لم يظهر له فائدة
اخرى سواه فلا وجه لتقييده الحجية بان لا يظهر له فائدة اخرى سواه واما اذا لم يلتزم به
وانما التزم بان الدلالة على المفهوم دلالة وضعية التزامية بان كان وضع الجمل
الشرطية للمعنى التوقف الذي يلزم منه الانتفاء عند الانتفاء فلا يرد عليه الايراد
حيث يمكن الفرق بين ظهور فائدة اخرى وعدمه في الدلالة وعدمها اذ فائدة اخرى
فيما اذا ظهر له ذلك كانت قرينة صارفة للجمل الشرطية عن معناها الحقيقي اعني
التوقف الذي كان لازمه المفهوم والانتفاء عند الانتفاء فلا دلالة لها على
المفهوم هذا ولكن في كل من الجواب والايراد والدفع نظر اما الجواب فلانه موجب
لهدم المفهوم بالمرة اذ ما من مورد الا ويمكن فيه فرض فائدة اخرى من الحصر العوائد
سوى المفهوم فلو توقف المفهوم على عدم فائدة اخرى سواه لزم من ذلك انكار المفهوم
راسا اذ الاكتفاء بمجرد احتمال ظهور فائدة اخرى كما عليه قوله اذ يجوز ان يكون
الفائدة الى اخره ضرورة ان باب الاحتمال واسع ولا يمكن نفيه في شيء من الموارد
اذ في كل مورد من الموارد يتطرق فيه احتمال فائدة اخرى سواه ولو فرض في
مورد لا يتطرق فيه ذلك وكانت الفائدة منحصرة في المفهوم فمنكر المفهوم ايضا
يقول به لانه لا ينكر المفهوم في هذا الفرض الخاص قطعا فح يشترك المثبت والنافي
في مقام العمل ولا يترتب على ثبوت المفهوم على هذا الوجه فائدة عملية اصلا فاذن
بطل ما ذكره المجيب من انه حجة اذا لم يظهر للشرط فائدة اخرى سواه اذ لا يتفاوت
الحال في القول بثبوت المفهوم بين ان يكون هناك فائدة اخرى اولا واما الايراد
فلان اعتبار الواضع للقيد المذكور وهو فائدة اخرى سواه وان كان بعيدا غير
معهود في الاوضاع اللفظية الا ان اعتباره في الاستعمال ليس كل البعد
لامكان اعتبار شرطا اخر زائدا عن الموضوع له في الاستعمال بان يكون القيد
شرطا للاستعمال لا للموضوع له فمقتضى الموضوع له للجمل الشرطية وهو السببية و
التوقف عدم الفرق بين ظهور فائدة اخرى وعدمه الا ان للجمل الشرطية في مقام
الاستعمال شرطا وهو عدم ظهور فائدة اخرى بان يكون الشرط شرطا لاستعمال اللفظية

١٣٥

تنبيها — المسألة

اللفظية الشرطية في المفهوم وهذا لكون الشرط شرطا للاستعمال لا للموضوع له ليس بعيدا
غير معهود بل له نظائر في الالفاظ مثل ما اعتبر في الالفاظ المشتركة والعام
الاستغراقي فما اعتبر فيهما شرط للاستعمال على وجه التعاكس دون الموضوع له
فاشترط في استعمال اللفظ المشترك فيه الوحدة وفي استعمال العام الاستغراقي
فيه الاستغراق وبهذا الوجه يصير العام المخصص مجازا في الباقي مع دلالته على كل
واحد من الافراد بالوضع على وجه الاستقلال فان التخصيص الغاء للشرط المعتبر
في الاستعمال من جهة الوحدة في اعتبار شرط خارج من الموضوع له في الاستعمال ليس بعادم
النظير واما الدفع فلان الفرق بين المطابقة والتضمن وبين الالتزام في كون
ظهور فائدة اخرى صارفا على الثاني دون الاول لا وجه له بل لا يكاد يتصور له وجه
صحيح ضرورة ان كل حقيقة مشروطة بعدم القرينة الصارفة مطابقة او تضمنا او
التزاما فلو كان ظهور فائدة اخرى صالحا للصرف والقرينة فلا فرق فيه بين اقسام
الدلالة وان حكاية الكاتب في ما ذكره من الفرق عجيب ممن دونه مما اتى من الفضل
فكيف ممن جمع فيه كمال الفضل والتحقيق الا انه رحمه الله اعلم بما قال ومن الله
التوفيق وعليه التكلان وفي المسئلة لو اردناه امور كثيرة لا مجوز في التعرض لها اذ فيما ذكرناه
كفاية لمن له بصيرة وخبرة كي لا نطيل الكلام ايضا ذكر حجة المفصل بين الجزء الاول
لانه تعرض له ما حققناه في مقدمات المسئلة فلا نتعرض له بالاعادة ومن شاء الاطلاع
فليرجع اليها اذ فيها غنية وكفاية والله ولي الرشد والهداية ثم ان ههنا تنبيهات
ينبغي التنبيه عليها منها ان ما جعله صاحب الحاشية في الهداية من جملة ادلة المنكرين
للمفهوم ليس على ما ينبغي لانه الحمل لا يرد على المثبتين للمفهوم في مقام الحمل بالمفهوم و
لا ربط له بمقام الوضع فجعله من ادلة المنكرين الذين ينكرون الدلالة من حيث الوضع
كما ترى لا لابد من التعرض له والدفع في تنبيهات المسئلة وهو انه اذا شاع واشتهر
استعماله في المعنى المجازي بحيث صار من المجازات الراجحة على المعنى الحقيقي فقد
يحكمون فيه بالاجمال اللفظ فنقول هذا وقد شاع استعمال الجمل الشرطية مع عدم ارادة
الانتفاء عند الانتفاء في السنة الفقهاء والبلغاء وغلب ذلك غاية الغلبة
وقد حكي عن الشيخ الحر العاملي انه قد ذكر في الفوائد الطوسية مائة وعشرين آية من
القران لم يوجد فيها مفهوم الشرط وذكر ان الآيات التي اعتبر فيها المفهوم الشرط لا
تكاد تبلغ هذا العدد وكذلك الاخبار واكثر كلام البلغاء بل قد ذكرنا في اوائل
المسئلة ان العلة التامة المنحصرة التي لا يتخلف عنها المفهوم نادرة المعدوم ليس
له الا مثال واحد وهو ذات الله وما عداه من العلل كلها مقتضيات و
علل ناقصات وح فيشكل الامر في التمسك بالمفهوم بل لزم التوقف والحكم
بالاجمال لانه صار بسبب تلك الغلبة من المجازات الراجحة التي لتم بالمجازات
المشهورة والمشهور في ذلك هو الاجمال والتوقف لا تقديم الحقيقة وقد
اجاب عنه في الهداية تارة بمنع الصغرى اي منع شيوع استعمال الجمل الشرطية
في عدم المفهوم واخرى بمنع الكبرى اي منع الشيوع هنا بمثابة الاجمال بل
بشرط مع عدم القرينة الى المعنى الحقيقي الذي يلازم المفهوم فيتاح — مع تلك المثابة بين الشيوع الذي ذكره المتكلم ح
له بصيغة الامر حيث ان استعمالها في الندب فوق حد الاحصاء ومع ذلك
ينصرف عند التجرد من القرائن الى الوجوب ويحمل عليه وفيها نظر اما منع
الصغرى فلما عرفت من ان الغلبة في المقام مما لا ينكر لانحصار الاستعمال في العلة
التامة بمثال واحد واما منع الكبرى فلانه لا بد من بيان سند المنع ومجرد التمثيل
بصيغة الامر لا يجدي في رفع الاشكال بل يرد فيه الاشكال والتحقيق في الجواب — الخ ح

المجاز
وحمل الالفاظ على ما مر في مقدمات المسئلة وحاصله ان غلبة الاستعمال في المعنى
انما يوجب الانصراف والاجمال على اختلاف الموارد والمراتب اذا حصلت في
الاوضاع الشخصية المتعلقة بالموارد الخاصة كالاسماء والاجناس مثلا واما في
الاوضاع النوعية التي يكون الملحوظ فيها الهيئة المندرجة تحتها موارد
والفاظ كثيرة لا تحصى كالمركبات ونحوها من الفاعلين والمفعولين وغير
صيغة الامر والنهي فلا يفيد غلبة الاستعمال فيها بالحقيقة ولا توجب الانصراف
ولا الاجمال بل الحقيقة معها باق على حالها كما لو لم يكن غلبة في البين
ودليله على ما مر تحقيقه مفصلا ان مناط الاجمال في المجاز المشهور
هو تعارض الغلبة الشخصية الحاصلة بكثرة الاستعمال مع الغلبة النوعية
الموجودة في الالفاظ المقتضية للحمل على الحقيقة وهذا لا يتحقق الا في الاوضاع الشخصية
لان الغلبة الحاصلة في لفظ خاص ومادة مخصوصة تعلق به الوضع بخصوصه يعارض
الغلبة النوعية الموجودة في كل لفظ فالاول يقتضي الحمل على المجاز والثاني على
الحقيقة ولازم تعارضهما الاجمال والتوقف وهذا بخلاف الاوضاع النوعية
المتعلقة بالهيئة المتعلقة بمادة خاصة الملحوظ فيها نوع اللفظ
فان غلبة المجاز الحاصلة فيها انما يلتزم في ملاحظة المجموع لا كل واحد واحد
اذ لا غلبة لشيء من الموارد المندرجة تحت النوع الملحوظ مما تعلق به الوضع فلا يعد
شيء من ذلك الموارد مجملا لعدم حصول مناط الاجمال وهو تعارض الغلبتين فيه نعم
لو فرض تحقق الغلبة في مادة خاصة منها بخصوصها كاستعمال الصيغة في صيغة الامر مثلا بان
كثر وغلب استعماله في الندب حكم باجماله بخصوصه دون سائر الصيغ لان غلبة
المجاز فيه بخصوصه لا يوجب اجمال نوع صيغة الامر في غير تلك المادة بل انما
يوجب اجماله بخصوصه خاصة وبعبارة اخرى ان الوضع النوعي منحل الى اوضاع عديدة
حسب تعدد الالفاظ المندرجة تحت الهيئة الملحوظة جامعا نظير الترادف كما ان
ما وضع بالوضع العام والموضوع له الخاص ينحل الى اوضاع عديدة حسب تعدد المعاني
نظير الترادف كما ان ما وضع بالوضع العام والموضوع له الخاص ينحل الى اوضاع
عديدة حسب تعدد المعاني نظير الاشتراك فان الجامع في الاول الة لملاحظة
الالفاظ وفي الثاني للمعاني فحكم الوضع النوعي حكم الالفاظ المترادفة ومن المعلوم
ان غلبة المجاز في احد المترادفين لا يوجب اجمال الاخر بل هو باق على اصالة حمله
على حقيقته بدون القرينة فكذا الكلي الحاصل فيما هو بمنزلته اذ لا فرق بينهما الا الاجمال
والتفصيل وكذا الكلي لو اتسع الغلبة في مجموع الالفاظ الكثيرة المترادفة من دون
حصولها في شيء منها بخصوصه لم يحكم باجمال شيء منها لعدم تحقق مناطه من تعارض
الغلبتين في شيء منها وبه اتضح لك ما ذكرنا وقد مضى لزوم هذا الاجمال فيما سبق وانما
ذكرنا هنا تأكيدا اذ الاجمال قد يغني عن التفصيل والمقال والى هنا السبيل ومنها
انه يشترط في المفهوم ان يكون موافقا للمنطوق في جميع ما اعتبر فيه من القيود
زمانا ومكانا ووصفا وحالا وغيرها من القيود المأخوذة في الكلام سواء كانت
من القيود المأخوذة من قيود الشرط او الجزاء فالمفهوم في قولنا ان جاءك
زيد يوم الجمعة فاكرمه [illegible] انه ان لم يجئ زيد يوم الجمعة فلا يجب اكرامه
[illegible] فلو دل على انه ان لم يجئ زيد يوم الخميس فيجب اكرامه [illegible] فلا يكون
معارضا لمفهوم القضية الاولى كما لو دل الدليل على انه ان لم يجئك
زيد فاكرمه قاعدا لا يكون معارضا للمفهوم الثانية لا فصلا فيها في

وفي قولنا ان جاءك زيد فاكرمه قائما انه ان لم يجئك زيد فلا يجب اكرامه [illegible] قائما

1 35

في القيد المأخوذ في الحكم فلابد من اخذ جميع ما اعتبر في المنطوق في طرف المفهوم
ايضا بحيث لم يكن بينهما اختلاف الا في النفي والاثبات وهذا مما لا اشكال فيه
ولكن انه قد يستثني من قاعدة توافقهما في القيود القيود الناشئة من
نفس النفي والاثبات فكما انهما يختلفان في النفي والاثبات كذلك يختلفان
في القيود المتولدة منهما من النفي والاثبات وقد تكون بقرينة المقام من دون
ان يكون مما استعمل الكلام فيه بل كان ثابتا بقرينة بمعونة حكم العقل ونحو ذلك
كالعموم البدلي اللازم للاثبات والعموم الاستغراقي الناشئ من النفي
فمفهوم القضية الموجبة الدالة على العموم البدلي هو القضية السالبة الدالة
على العموم الاستغراقي لو ان قال ان جاءك زيد فاعتق رقبة فان مفاده وجوب عتق
طبيعة الرقبة الحاصلة في ضمن اي رقبة كانت ومفهومه عدم وجوب فرد من
افراد العتق على سبيل الاستغراق فالعموم في المنطوق بدلي وفي المفهوم
استغراقي وذلك لان البدلية من لوازم الاثبات عقلا والاستغراقية من
لوازم النفي فيكون للنفي والاثبات لا موضوعية لكونهما متولدين من نفس النفي
والاثبات لا حاصلين من ارادة المتكلم لهما من اللفظ واستعماله فيهما لان
اللفظ مستعمل في الطبيعة من دون نظر الى الافراد الا ان اقتضاء الطبيعة
يختلف باختلاف الموارد والاحكام فالحكم المتعلق بالطبيعة لابد ان يقتضي
في كل مقام شيئا ففي الاثبات يقتضي البدلية وفي النفي الاستغراق وهو اقتضاء
عقلي محض لا ربط له بنظر المتكلم ومفاد الكلام لعدم كون اللفظ مستعملا في
شيء منهما بل هما كيفيتان عقليتان عارضتان على المستعمل فيه تابعتان على سبيل التعدد
الدال حسب المدلول فاختلافهما في النفي والاثبات مستلزم لاختلافهما فيما يثبت
منهما ويتولد عنهما قهرا ويكون من لوازمهما عقلا فلابد من موافقتهما في جميع القيود
الا في النفي والاثبات مع ما يلزم عقلا منهما على حسبه فالاثبات على ما يستتبعه
والنفي مع ما يلزمه فلا يتوهم ان مفهوم اعتق رقبة نفي وجوب العتق تخييرا
فلا ينافيه وجوب بعض الافراد عينا لما عرفت من ان التخيير والبدلية ليسا من
مفاد اللفظ بل هو بحكم العقل بقرينة المقام وقرينة المقام في طرف
المفهوم يقتضي شيئا اخر في اللفظ في طرف المفهوم المنطوق لم يستعمل الا
في نفس الطبيعة والاثبات متعلق بها لا بالافراد فالنفي في طرف المفهوم
ايضا يتوجه على الطبيعة فيقتضي نفي وجوب الطبيعة عينا فوجوب بعض الافراد
عينا يكون منافيا له لا محالة لان عدم وجوب الطبيعة عينا يحصل عقلا
بعدم وجوب شيء من الافراد نعم لو قلنا ان المطلق موضوع للطبيعة المقيدة
بقيد الاطلاق فالامر على ما توهم لان مفاد اعتق رقبة بناء عليه يكون
بمقتضى الوضع مفاد اعتق اي رقبة كانت ويكون التخيير والبدلية مستفادا
من نفس اللفظ فيتوجه النفي في المفهوم ايضا الى ما استعمل فيه اللفظ في المنطوق
فيقتضي الوجوب التخييري الا انه خلاف التحقيق كما فاما بناء على ما هو التحقيق
من وضع المطلق للطبيعة لابشرط فكل من الاثبات والنفي متعلق بنفس
الطبيعة فلابد من ملاحظة حكم العقل والاخذ بما يقتضيه وهو مختلف في
النفي والاثبات قهرا والحاصل ان النفي والاثبات في طرف المفهوم انما
يتوجه الى ما استعمل اللفظ فيه ولو مجازا واما ما ليس اللفظ مستعملا
فيه وانما حصل من قرينة خارجة على سبيل تعدد الدال والمدلول

فلا بد لا بد من الغاية وعدم ملاحظته في المفهوم فالمعاني المستفادة من نفس
الكلام ولو كانت معنى مجازيا ملحوظة في طرف المفهوم واما المعاني
المستفادة بقرائن المقام وحكم العقل وكانت خارجة عن مفاد الكلام
فهي لا تؤخذ في المفهوم حتى يتوجه النفي والاثبات اليها اذ المأخوذ فيه انما
هو ما استعمل اللفظ فيه ولو مجازا الا ما استفيد بقرينة المقام فتلك المعاني
المستفادة من قرائن المقام تختلف باختلاف الاحكام ثبوتا وسلبا فلابد
من ملاحظة قرينة المقام في كل من المنطوق والمفهوم مستقلا واخذ في
كل منه بمقتضى شيئا مغايرا لما يقتضيه الاخر وذلك واضح لمن كان ما يحكم به
الوجدان الا ان يراد به ان الانتفاء عند الانتفاء الملحوظ في طرف
المفهوم انما يلاحظ بالنسبة الى ما رتب وعلق في القضية على الشرط لا بالنسبة
الى ما لم يترتب على الشرط ومن المعلوم ان المرتب والمعلق على الشرط انما هو
مدلول الكلام وما استعمل فيه اللفظ حقيقة او مجازا فهو الذي ينتفي بانتفاء
الشرط دون ما استفيد بمعونة من الخارج من دون ان يكون اللفظ مستعملا
فيه لانه لم يترتب على الشرط كي يلاحظ في المفهوم والانتفاء عند الانتفاء
فالنفي والاثبات في جانب المفهوم انما يتوجه الى ما رتب على الشرط واستعمل
فيه اللفظ لا غيره مما يكون من اللوازم القهرية الحاصلة بقرائن المقام
اذا تقرر هذه القاعدة فربما يقال ان مقتضى هذه القاعدة هو ولا ريب فيها
لزوم الاشكال بانها تقتضي ان يكون مفهوم القضية الخبرية المفيدة
للالزام في مقام الاحكام الشرعية حيثما وقعت جزاء للشرط مغايرا لمفهوم
القضية الانشائية الواقعة جزاء للشرط فالاول كقولك ان جائك زيد فيكرم
والثاني كقولك ان جائك زيد فاكرمه وذلك فان مفهوم قولك ان
جائك زيد فاكرمه هو عدم وجوب الاكرام على تقدير عدم مجيء زيد لا حرمة
الاكرام على ذلك التقدير كما صرح به المحقق الخ خلافا لما يتوهم من بعض
العبائر فان المرتب على الشرط هو وجوب الاكرام ومطلوبيته وقضية
مفهومه انتفاء الوجوب والمطلوبية ~~بحرمته~~ لا ثبوت الحرمة وهذا
بخلاف قولك ان جائك زيد يكرم فان مقتضى القاعدة المقررة المذكورة ان
يكون مفهومه حرمة الاكرام لا عدم وجوبه نظرا الى ان مفاد الجملة وضعا
واستعمالا هو الاكرام واما وجوب الاكرام فيستفاد من قرينة المقام حيث
ان الخبر الوارد في مقام بيان الاحكام يفيد معنى الالزام لخصوصية المقام
~~بحيث~~ لا لكون الخبر مستعملا في الالزام مجازا الجملة الخبرية مستعملة فيما وضعت له
نظير تعدد الدال والمدلول
الالزام المطلوبية والوجوب يستفاد منه بقرينة المقام فالنفي في طرف المفهوم انما يتوجه على
في عتق رقبة وقد عرفت ان النفي او الاثبات في طرف المفهوم انما يرجع الى ما استعمل
ما استعمل فيه اللفظ وعلى هذا لا يحصل بعونه من الخارج فان كان ذلك وبصير مفهومه
يكرم مستعملة في معناه الاصلي فالنفي ايضا يتوجه على ذلك المنطوق يفيد الالزام والوجوب
انه ان لم يجئك زيد ليس يكرم فكل ان المنطوق يفيد الالزام والحرمة بقرينة المقام
بقرينة المقام كذا كان المفهوم ايضا يفيد الالزام بها احد بل هو مما يقطع
دعوى المغايرة بين مفهومي القضيتين لا يلتزم بها احد بل هو مما يقطع
بخلافه حسب الرجوع الى التبادر وارباب اللسان اذ الظاهر انه لا يختلف

١٣٧

ليختلف الاحكام ~~في مفهوم بينهما في المفهوم~~ بينهما بل المفهوم ان المفهوم في
كلا المقامين هو عدم الوجوب فكيف الحال في دفع هذا الاشكال واجيب وقد يجاب
عنه بوجوه الاول الجواب الاجمالي من دون تعرض الى حل الاشكال وهو ان
يقال على سبيل الاجمال ان يكرم بمنزلة اكرم لان المستفاد من كل منهما هو الالزام
والمطلوبية اما وضعا او بقرينة المقام فاذا كان بمنزلته فيجري فيه ما يجري في ذلك
من الاحكام فكما ان مفهوم اكرم هو نفي الوجوب لا الحرمة فكذا ذلك مفهوم
يكرم ايضا فهما من حيث المفهوم سيان ولا وجه للفرق بينهما بعد اتحادهما في
المفاد وهذا الجواب لا يسمن ولا يغني لان كونه في افادة الوجوب مثل الامر
بمجرده لا يقتضي كونه بمنزلته في المفهوم ايضا لانه ليس مثل تعبديا في جميع
جميع المنزلة بل لابد فيه من البناء على مقتضى القواعد فلابد من الفرق بينهما
في المفاهيم لو اقتضاه قاعدة اخذ المفهوم وقد عرفت ان مقتضى القاعدة المطلب
المذكورة هو الفرق بينهما في ذلك والا فلابد من حل الاشكال في بيان المراد
وحقيقة الحال ولا يليه الجواب على الاجمال الثاني ان يدعى ان الجملة الخبرية
المفيدة للالزام بقرينة المقام مستعملة في الالزام مجازا وليس افادته الالزام
على سبيل تعدد الدال والمدلول وقد عرفت ان السلب في المفهوم يتوجه الى
المعنى المستعمل فيه اللفظ حقيقة كان او مجازا فاذا بنينا على كون الخبر مستعملا في
الالزام مجازا يرتفع الاشكال لان مفهومه حينئذ هو نفي الوجوب لا الحرمة كما في الامر
حرفا بحرف وهذا ايضا لا يشفي العليل ولا يروي الغليل لبطلانه المبني اذ كون
الجملة الخبرية الواردة في مقام بيان الاحكام الشرعية مجازا في الالزام وخلاف
التحقيق الذي عليه اهله بل هي حقيقة مستعملة فيما وضعت له والوجوب انما يستفاد
منها بقرينة المقام فكونها مفيدة للالزام انما هو من باب دلالة الاقتضاء وحكم العقل
على حكم العقل وقرينة المقام لا لكون الالزام مدلولا للكلام فيكون نظير تعدد
الدال والمدلول كما في اعتق رقبة والقول بالمجاز فيها ضعيف في الغاية كما قرر
في محله الثالث انه فرق بين الجملة الخبرية المفيدة للالزام وبين اعتق رقبة
المفيد للمطلوبية والتخيير لان العموم البدلي خارج عن مفاد اللفظ راسا بل هو
بحكم العقل على سبيل تعدد الدال والمدلول فيكون هناك دالان احدهما اللفظ
والاخر هو العقل ومدلولان احدهما نفس الطبيعة والاخر التخيير والبدلية
والملحوظ في المفهوم هو مدلول اللفظ فقط ولازمه سلب الحكم عن نفس الطبيعة
من دون نظر الى الافراد وهذا بخلاف الجملة الخبرية المفيدة للالزام اذ ليس فيها
دالان ومدلولان بل دال واحد ومدلول ~~واحد~~ واحد فان الدال هو الاخبار
والمدلول هو الالزام حيث ان الالزام انما يستفاد من نفس الاخبار لا من شيء اخر
بحيث يكون هناك مدلولان الخ احدهما الاخر لما في اعتق رقبة لانه الحكم الى
مطلوبية الطبيعة والاخر خارج عن مدلول اللفظ وهو التخيير والبدلية اذ
الطبيعة لا بشرط يجتمع مع الف شرط فالتخيير الحاصل من قبل العقل لا ينافي
مطلوبية الطبيعة بل يجتمع معها الظهور في ارادة الطبيعة انه على حالها لا حاجة
لها وهذا معنى تعدد الدال والمدلول وليس الحال في الجملة الخبرية على هذا المنوال
لان المدلول فيها شيء واحد وهو الالزام لا شيئان غاية الامر ان هذا الالزام
الواحد حصل من الاخبار فالدال هو الاخبار والمدلول هو الالزام ومع فيتوجه

السلب في طرف المفهوم الى الافعال وبلازمه سلب الوجوب لا اثبات الحرمة وهذا الجواب مبني على
ما حمل له لان الجملة الخبرية ان كانت مستعملة في الانشاء كما هو ظاهر قوله انه من قبيل
وحدة الدال والمدلول فيرجع الى الوجه الثاني وهو خلاف مبنى الجواب لانه مبني على
عدم الالتزام بالمجازية وان كانت مستعملة في الاخبار ولكن الوجوب مستفاد من
قرينة المقام فيبطل ما ذكره من انه من قبيل وحدة الدال والمدلول لانه التزام بتعدد
الدال والمدلول قوله ان الدال واحد وهو الاخبار والانشاء مستفاد من نفسه
لا من دال آخر قلت ان كان المراد بالاخبار هو اللفظ فهو التزام بالمجازية
وان كان المراد به هو معنى الاخبار فصار المدلول شيئين احدهما مدلول الخبر
والآخر الانشاء المنكشف منه وكيف كان ولا محصل لهذا الجواب اللهم الا
ان يرجع الى ما نبينه اخيرا فانتظر الرابع ان مدلول الجملة الخبرية هو الاخبار
بوقوع الشيء لا نفس وقوعه في الخارج فمفهومه هو عدم الاخبار بوقوع ذلك
الشيء لا عدم وقوعه فقولك ان جاءك زيد يكرم معناه ان جاءك اخبرك بانه يكرم
ومفهومه ان لم يجئك زيد فلا [illegible] بقرينة المقام
وهذا مستلزم لوجوب الاكرام [illegible] يستلزم حرمة الاكرام بل انما
[illegible] بانه يكرم وعدم الاخبار بالاكرام لا يستلزم [illegible] الاخبار بالوقوع
حكم يستلزم عدم وجوبه وفيه ان مدلول الجملة الخبرية ليس هو الاخبار بالوقوع
بل مدلولها نفس الوقوع او اللاوقوع واما الاخبار فهو مستفاد من الكلام
لانه مدلول له لان الكلام سبب لحصول الاخبار لا طريق له ولا كاشف عنه بداهة
ان الاخبار عنوان ثانوي منتزع من الكلام وليس اللفظ مستعملا فيه والا لانقلب
الاخبار انشاء مضافا الى انه مستلزم لان يكون المفهوم [illegible] لان انتفاء الاخبار
عند انتفاء الشرط عقلي لا ربط له بمدلول اللفظ يقول به كل من المثبت والمنكر
فالتحقيق في الجواب انه لا فرق في المفهوم بين مدلول الكلام وبين ما [illegible]
بقرينة المقام اذا كان مأخوذا في مراد المتكلم ومطلوبا في حيزه فانه [illegible]
في المفهوم هو ملاحظة مراد المتكلم في طرف المنطوق سواء اراده من نفس
اللفظ بان استعمله فيه او اراده بقرينة [illegible] اخرى حالية او مقالية
متصلة او منفصلة فبعد انكشاف المراد باي وجه كان يلاحظ الانتفاء
عنه الانتفاء بالنسبة اليه ولا وجه لالغاء المراد وملاحظة المفهوم بالنسبة
الى صرف مدلول اللفظ والمستعمل فيه ولو كان المراد شيئا آخر وما ذكر في
تأسيس القاعدة من الغاء الدليل المقامية وعدم ملاحظتها في المفهوم
لا ينافي ذلك لانه على كليته ممنوع بل مختص ببعض الموارد وهو ما اذا
كان المستفاد بالقرينة المقامية خارجا عن مراد المتكلم بل كان حكما عقليا او
كان من اللوازم العقلية للمستعمل فيه ومراد المتكلم لا ما اذا كان داخلا في
مراد المتكلم ايضا والا لزم مراعاته في طرف المفهوم [illegible] وهذا ايضا
الجملة الخبرية المفيدة للانشاء من اعتق رقبة وذلك لان الجملة الخبرية
وان لم تكن مستعملة في الانشاء مجازا الا ان مراد المتكلم هو الوجوب غاية
الامر انه يبين مراده بالجملة الخبرية لكونها آكد في افادة المطلوبية حيث ان
الآمر لشدة ميله الى الفعل كأنه يراه موجودا في المستقبل فيخبر بوقوعه فيه
لينتقل المخاطب الى ما في حيزه من المطلوبية على سبيل الكناية وهذا معنى كون
مقام الجملة حقيقة في الانشاء لا مجازا فان المراد الواقعي المطلوب في حيزه اذا
فانك في المفهوم ايضا يتوجه اليه لما عرفت من ان المعيار في المفهوم
ملاحظة المراد ولو استكشف بقرائن المقام لا مجرد المستعمل فيه وهذا [illegible]

١٣٨

لجلاء فاعتق رقبة فان مراد المتكلم ليس الا صرف الطبيعة ولا نظر له الى الافراد
لا اصالة ولا تبعا لا ابتداء ولا سراية كما مر تحقيقه في مبحث اجتماع الامر و
النهي واما التخيير والبدلية فهو حكم عقلي صرف في مقام الامتثال وليس
حكما شرعيا مرادا تعلق لا من اللفظ ولا من الخارج وحيث ان العقل
بعد ملاحظة تعلق الامر بالطبيعة من دون مدخلية شيء آخر فيه شرطا
او شطرا او ملاحظة انطباق الطبيعة على كل واحد من الافراد يحكم
بان امتثال الطبيعة يحصل بكل فرد على البدلية فالبدلية حكم عقلي في مقام
الامتثال خارج عن مفاد اللفظ وعن مراد المتكلم رأسا بل مراده ليس
الا نفي الطبيعة فلا بد في طرف المفهوم ايضا من ملاحظة المراد وتوجيه
النفي اليه ولازم ذلك اختلاف المنطوق والمفهوم في البدلية
والاستغراق لان كلا من الاثبات والنفي اذا تعلق بالطبيعة
لا بشرط يقتضي شيئا مغايرا للآخر وهذا الاختلاف لازم عقلي قهري
لا ربط له بمراد المتكلم وقد مر تحقيق ذلك مفصلا في مسألة الاجتماع
فراجع وما ذكر من لزوم الغاء الدلائل المقامية في طرف المفهوم
مختص بما كان من اللوازم العقلية القهرية الخارجة عن مراد المتكلم
كما اشرنا اليه عند تأسيس القاعدة وتقريرها واما ما كان مراد المتكلم
وكان مطلوبا في حيزه فلا بد من ملاحظته في المفهوم ايضا سواء كان ارادته
من نفس اللفظ او من الخارج من قرينة عقلية او نقلية حالية او مقالية
فالمفهوم في الجملة الخبرية المفيدة للانشاء هو نفي الوجوب دون
الحرمة لان السلب في طرف المفهوم يتوجه ويتعلق بالمراد وهو
الوجوب لا الى المستعمل فيه وهو وقوع الفعل في الخارج حتى يكون مفهومه
عدم وقوعه فيستلزم حرمة الفعل ويتفرع على ما ذكرنا من لزوم ملاحظة
المراد الواقعي ومراعاته في المفهوم لا الاقتصار على مجرد المستعمل
فيه فروع كثيرة اولها ما اذا كان بعض القيود ثابتة في طرف المنطوق
من قرينة منفصلة لا متصلة كما اذا قال ان قدم زيد فاكرم العلماء و
ثبت من قرينة خارجية منفصلة ان المراد هو العلماء العدول
فلا بد من مراعاة ذلك القيد في المفهوم ايضا حتى يكون المفهوم في
المثال هو عدم وجوب اكرام خصوص العدول من العلماء عند انتفاء
الشرط اولا بل يؤخذ بمفاد القضية فقط ويقتصر عليه ولا يلاحظ
القيد المستفاد من دليل خارج في طرف المفهوم فيكون المفهوم في
المثال هو عدم وجوب اكرام مطلق العلماء لا خصوص العدول
فلو بنينا على لزوم مراعاة المراد الواقعي النفسي الامري تعين
الاول ولو اقتصرنا على مفاد الاقتصار على مجرد المستعمل فيه تعين الثاني وقد عرفت ان التحقيق هو
الاول قال صاحب الحاشية في كتابه هداية المسترشدين بعد ذكر
لزوم مراعاة القيد المأخوذ في المنطوق في المفهوم ما لفظه هذا
اذا كان التقييد بالمتصل واما اذا كان بالمنفصل فهل يقضي ذلك
باعتبار التقييد في المفهوم ايضا وجهان من اطلاق اللفظ فيكون

فيكون المفهوم ايضا مطلقا غاية الامر قيام الدليل على تقييد المنطوق فيتقيد
عليه اخذا بمقتضى الاطلاق في غيرها فان الدليل على التقييد ومن ان
المفهوم تابع للمنطوق فاذا كان المنطوق مقيدا في الواقع تبعه المفهوم
في ذلك ولكن هذا هو الاظهر انتهى كلامه رفع مقامه وهو في غاية
موافق لما اخترناه الثاني انه لو كان الجزاء المترتب على الشرط مشتملا
على حكمين ثبوتيين او سلبيين او مختلفين فيظهر اثر الاشتراط في
كلا الحكمين فيثبت في المفهوم ايضا حكمان فينقلب الاثبات نفيا و
النفي اثباتا كما لو قال ان جائك زيد فاكرم عمروا واكرم بكرا فان المفهوم
انه ان لم يجئك زيد فلا يجب اكرام عمرو ولا يجب اكرام بكر وكذا لو قال
ان جائك زيد فيجب اكرام عمرو ولا يجب اكرام بكر فينقلب وجوب اكرام
عمرو في المفهوم بعدم الوجوب وعدم اكرام بكر بالوجوب وهذا واضح
فيما لو كان الحكمان في الجزاء حكمين صريحين مستقلين كما في المثالين المذكورين
وهذا واضح لا اشكال ولا خلاف فيه كما في المثالين المذكورين وكذا لو كان
لان العطف في قوة تكرار العامل فيحمل الكلام الى قضيتين شرطيتين
فكانه قال ان جائك زيد اكرم عمروا وان جائك زيد اكرم بكرا
ولكل منهما مفهوم على حدة فيحصل هناك مفهومان مستقلان اما
لو كان الشمال الجزاء على الحكمين متولدا من التخصيص بوصف او
استثناء او شرط بناء على ثبوت مفهوم الوصف فهل حكمه ايضا
حكم الحكمين المستقلين كما في العطف فيظهر اثر الاشتراط فيهما
معا او لا بل يظهر اثره في المخصص بالفتح فقط مثاله ان
جائك زيد فاكرم العلماء العدول او اكرم العلماء العدول
الا الفساق او واكرم العلماء ان كانوا عدولا فان الجزاء بملاحظة
اشتماله على التخصيص بهذه المذكورات ينحل الى حكمين ثبوت
وسلب بناء على ثبوت المفهوم فقوله اكرم العلماء الا الفساق
مثلا ينحل الى وجوب اكرام العلماء العدول وعدم وجوب
اكرام الفساق منهم لان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس وكذا اكرم
العلماء ان كانوا عدولا واكرم العلماء العدول بناء على مفهوم الوصف فهل
حكم تعدد الحكم بالتحليل الناشئ من المخصصات المذكورة حكم التكرار بالعطف
على وجه التفصيل فيظهر اثر الاشتراط في كلا الحكمين التحليليين
فالمفهوم في قولك ان جائك زيد فاكرم العلماء الا الفساق هو عدم وجوب
اكرام العلماء العدول ووجوب اكرام العلماء الفساق على تقدير عدم المجيء
كما هو الحال لو قال ان جائك زيد فيجب اكرام العلماء العدول ولا يجب
اكرام العلماء الفساق او لا بل يظهر اثر الاشتراط بالنسبة الى المخصص و
المستثنى منه فقط ولا يلاحظ حال المستثنى في المفهوم في المثال هو عدم وجوب
اكرام العلماء العدول عند انتفاء الشرط وحكم العلماء الفساق مسكوت عنه
كما هو الحال لو قال ان جائك زيد فيجب اكرام العلماء العدول

العدول بناء على عدم مفهوم الوصف فيه وجهان بل قولان قد يقال ان مقتضى القاعدة
المقررة المذكورة من لزوم مراعاة المراد الواقعي المنكشف من الجزاء هو الاول اذ لا
فرق بين ان يكون الجزاء مشتملا على حكمين مستقلين على سبيل العطف او يكون منحلا
الى الحكمين لان كليهما مراد للمتكلم وهو لو الجزاء بحسب الجملة المشتملة على الاستثناء
بحسب الحكمين المستقلين فلا بد من مراعاة كليهما في المفهوم ولا وجه لملاحظة احدهما
دون الآخر بعد كون كليهما مرادا للمتكلم وهو مشكل لانه خلاف الظاهر المتبادر عند
اهل العرف كما يظهر بالرجوع الى العرف والوجه فيه بل لعله مما لا يلتزم به احد وقد
يفصل بين ما لو كان التخصيص في الجزاء بالوصف وبين ما لو كان بالاستثناء او الشرط
بالثاني في الاول والاول في الثاني نظرا الى ان اقصى ما يقتضيه التقييد بالوصف
هو التخصيص دون المفهوم او لا ملازمة بينهما فلا يدل الجزاء الا على حكم واحد
وهذا بخلاف الاستثناء والشرط لان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس فينحل الجزاء
الى حكمين ثبوتي وسلبي فيظهر اثر الاشتراط فيهما معا وفيه انه خروج عن مفروض البحث
لان محل الكلام هو ما اشتمل الجزاء الى حكمين تحليليين التقييد ...
من الجزء بالذات والا فالتبع ومن تحقق ذلك الا بناء على المفهوم فلا بد من وجود
كون التخصيص مستلزما للمفهوم وعدمه وصفا او غيره اذ لا اشكال في ان على
عدم المفهوم او ليس له في البين الا حكم واحد وهو خارج عن مفروض البحث فلا وجه
للتفصيل بل وجه الاشتراط مراعاة كلا الحكمين في كل ما كان الجزاء مشتملا على
ما قد اختار في المسألة الوجه الثاني وهو اختصاص المفهوم بالمخصص فقط
فيكون حكم المستثنى مسكوتا عنه قال ره متصلا بالكلام المذكور وتوضيح
المنطوق في ذلك تخصيص المفهوم ايضا الا انه يثبت في المنطوق للمستثنى
خلاف حكم المستثنى منه وفي المفهوم لا يثبت له حكم خلاف حكمه للمستثنى
هناك مسكوت عنه اذ الاشتراط المذكور انما يثبت للمستثنى منه فيقيد نفي
ذلك الحكم الثابت للباقي عنه فقط اي الشرط المفروض ولا يسري الاشتراط
الى المستثنى حتى يفيد نفي الحكم الثابت له ايضا عنه فوات ذلك الشرط وهو
ظاهر انتهى وهذا كما ترى مصادرة بل مخالف للقاعدة المقررة في المفهوم
لان الاشتراط انما يثبت لمدلول الجزاء والمفروض انه حكمان احدهما للمستثنى
منه والآخر للمستثنى فدعوى ان الاشتراط يثبت للمستثنى منه فقط و
يفيد نفي الحكم الثابت للباقي ولا يسري الاشتراط الى المستثنى مصادرة
ممنوعة ومنافية للقاعدة المذكورة الا ان الالتزام بمقتضاها لا يخلو عن اشكال
لان كون حكم ذلك حكم العطف بعيد جدا ولا يلتزم به احد فكيف التفصي
عن هذا الاشكال ويمكن الذب عنه والتفصي عن منافرته للقاعدة بان
الاشتراط انما يظهر فيما علق على الشرط ورتب عليه بالاصالة وهو ما يكون
مدلولا للجزاء بالمطابقة لا فيما يتولد من مدلول الجزاء وينشأ منه بالدلالة
الالتزامية لانه لم يعلق على الشرط كيف ينتفي بانتفائه بل المعلق عليه هو
ما دل عليه الجزاء صريحا ومطابقة فقط والقول بان تعليقه يسري الى تعليق
المدلول الالتزامي بالتبع فهناك تعليقان احدهما يستفاد من الكلام
بالذات وهو تعليق المدلول المطابقي والآخر يستفاد منه بالتبع وهو تعليق
المدلول الالتزامي تخرج بمنع الملازمة بينهما في التعليق لا بالذات ولا

فيكون المفهوم النفي مطلقا غاية الامر قيام الدليل على تقييد المنطوق فيقيد
عليه افذا بمقتضى الاطلاق في غيرما قام الدليل على التقييد ومن ان المفهوم
المفهوم تبع للمنطوق فاذا كان المنطوق مقيدا في الواقع تبعه

[illegible]

على وجه التفصيل … الا الفساق …
ان المفهوم في قولك ان جائك زيد فاكرم العلماء الفساق على تقدير عدم المجي
اكرام العلماء العدول … اكرام العلماء العدول ولا يجب
كما هو الحال لو قال ان جائك زيد فيجب اكرام العلماء بالنسبة الى المفهوم و
اكرام العلماء الفساق او لا يلحظ … في المثال هو عدم وجوب
المستثنى فقط ولا يلاحظ حال المستثنى في المفهوم … الفساق مسكوت عنه
اكرام العلماء العدول عند انتفاء الشرط وحكم العلماء الفساق
كما هو الحال لو قال ان جائك زيد فيجب اكرام العلماء العدول

العدول بناء على عدم مفهوم الوصف فيه … بل قولا بان يقال ان مقتضى القاعدة
المقررة المذكورة من لزوم مراعاة … او الوصفي المتكلف من الجزاء هو الا ولا
ويكون …

[illegible]

انه … انما يلحظ فيما يتعلق على الشرط ويترتب عليه … وهو ما يكون
مدلولا للجزاء بالمطابقة لا فيما يكون من مدلول الجزاء ويستفاد منه بالدلالة
الالتزامية لانه لم يتعلق على الشرط كيف ينتفي بانتفائه بل المعلق عليه هو
ما دل عليه الجزاء صريحا ومطابقة فقط و … بان تعليقه … تعليق
المدلول الالتزامي اما … فان هناك تعليقين … في الكلام
بالذات وهو تعليق المدلول المطابقي والاخر تبعا … وهو تعليق
المدلول الالتزامي … التعليق لا بالذات …

فيكون المفهوم ايضا مطلقا غاية الامر قيام الدليل على تقييد المنطوق فيتقيد علمه افذا بمقتضى الاطلاق في غيرها قام الدليل على التقييد ومن ان المفهوم ... المنطوق مقيدا في الواقع ... المفهوم مع ... في ذلك ...

[illegible]

على وجه الـ... فيظهر اثر الاستثناء ... الا الفساق في ... في المفهوم في قولك ان جائك زيد فاكرم العلماء الا الفساق على تقدير عدم المجيء اكرام العلماء العدول ووجوب اكرام العلماء العدول ولا يجب كما هو الحال لو قال ان جائك زيد فيجب اكرام العلماء بالنسبة الى المفهوم و اكرام العلماء الفساق او لا يظهر اثر الاستثناء في المثال هو عدم وجوب المستثنى فقط ولا يظهر فان المستثنى في المفهوم في المثال ... المستثنى عنه اكرام العلماء العدول عند انتفاء الشرط وحكم العلماء الفساق مسكوت عنه كما هو الحال لو قال ان جائك زيد فيجب اكرام العلماء العدول

١٣٤

العدول بناء على عدم مفهوم الوصف فيه وجهان بل قولان قد يقال ان مقتضى القاعدة المقررة المذكورة من لزوم مراعاة المراد الواقعي المتكشف من الجزاء هو الثاني والاول ... ان يكون الجزاء شيئا على تمكنه متعلقا على سبيل العطف او يكون ... على ان يستثنى ...

[illegible]

انه الالتزامي انما يطلب فيما يتعلق على الشرط ويترتب عليه بالاصالة وهو ما يكون مدلولا للجزاء بالمطابقة لا فيما يتولد من مدلول الجزاء وينشأ منه بالدلالة الالتزامية لانه لم يتعلق على الشرط كيف ينتفي بانتفائه بل المعلق عليه هو ما دل عليه الجزاء صريحا ومطابقة فقط والقول بان تعليقه يسري الى تعليق المدلول الالتزامي ايضا بالتبع فهناك تعليقان احدهما يستفاد من الكلام بالذات وهو تعليق المدلول المطابقي والآخر يستفاد منه بالتبع وهو تعليق المدلول الالتزامي ممنوع لمنع الملازمة بينهما في التعليق لا بالذات ولا

بالتبع لان الهدا رفيه على ما حصل التعليق والاشتراط بالنسبة اليه من قبل المتكلم و
وليس ذلك الا في منطوق الجزاء ومدلوله المطابقي غاية الامر انه يستفاد
من الجزاء حكم اخر ايضا بالتبع وهو لا ينفك بملاحظته في المفهوم لعدم كونه ماخوذا
وملحوظا في التعليق من قبل المتكلم فلابد من الاقتصار بمجرد منطوق الجزاء
فان الاشتراط انما يقع الا فيما علق ورتب على الشرط لا فيما لم يعلق عليه
وانما يكون من لوازم المنطوق وتوابعه نعم لو كان الجزاء مشتملا على حكمين
مستقلين بالعطف فيظهر اثر الاشتراط فيهما لانهما بالنسبة الى التعليق
في عرض واحد لا اولوية لاحدهما على الاخر فيرجع التعليق الى كل منهما فردا
اما لو كان مشتملا على حكم واحد الا انه يتولد منه حكم اخر بالالتزام فيختص التعليق
بما هو مدلوله ابتداء ومطابقة هذا غاية ما يمكن ان يقال في المقال
دفعا لتوهم من الاشكال الا انه مع ذلك للتامل فيه مجال فلابد من
التامل لعل الله يحدث بعد ذلك امرا الثالث انه لو كان الجزاء متضمنا للعموم
الاحوالي فهل عليه حكم العموم البدلي فيدل على الانتفاء عنه الانتفاء بالنسبة
الى اصل الطبيعة فيفيد المفهوم العموم
سلبا او ايجابا او يدل على الانتفاء بالنسبة الى خصوصية العموم فيفيد
المفهوم سلب العموم والمسئلة غير معنونة في كتب الاصحاب ولا مذكورة في
باب من الابواب حتى يعلم وفاق او خلاف في الباب الا انه نقل عن
جماعة من متاخري المتاخرين ولعله المحقق الراقي ومن تبعه التحقيق
وتفصيل في المسئلة سياتي اليه الاشارة ولتعلم اولا ان العموم الاحوالي
ليس على نسق واحد بل ينقسم على قسمين ربما نقل من التفصيل اجراؤه في
قسم واحد منهما واما القسم الاخر فلا ينبغي فيه الاشكال اصلا بل لابد
من الحاقه بالعموم البدلي الافرادي والحاق كلام الجماعة مبني على الغفلة
عن ذلك وذلك لان العموم الاحوالي تارة يكون مقتضاه اطلاق
الحكم في مقابل التقييد بان يكون لازمه ثبوت الحكم لجميع الحالات ولو لا
سبيل الى التقييد فالمعنى المستفاد من العموم معنى مطلق مقابل للتقييد
للتقييد كما اذا قال اكرم ان جائك زيد فاكرمه فان مقتضى عمومه الاحوالي
وجوب الاكرام في جميع حالاته الى اخر والمعنى الساري في اي حالة كان
من قعوده وصحته ومرضه الى غير ذلك من الاحوال كما ان مقتضى العموم الافرادي
ثبوت الوجوب لاي فرد من افراد الاكرام في مقابل تقييده ببعض الاحوال
او الافراد واخرى يكون مقتضاه التقييد بان يكون لازم العموم الاحوالي
خصوص فرد من الافراد فيثبت من الاطلاق والعموم التقييد والخصوص و
لا يثبت به الاطلاق في مقابل التقييد بل يثبت به نفس التقييد كما ستعرف
ان شاء الله في الامثلة الاتية فلو كان من قبيل القسم الاول فحكمه حكم العموم
البدلي الافرادي فالمستفاد من المفهوم عموم السلب لا سلب العموم
فالمفهوم في المثال عدم وجوب الاكرام في شيء من الحالات لا في جميعها
فوجوبه في بعض الحالات مناف للمفهوم معارض له هذا ولا ينبغي توهم خلاف
والاشكال ولا مسرح فيه للتفصيل الاتي الثاني لان العموم الاحوالي فيه

فيه مستند الى الاطلاق دون الوضع او الا لو فرض في مدلوله الاحوالي ولو قلنا
بوضع المطلق للطبيعة المطلقة دون المهملة ايضا لانه انما يكون بالقرينة الى
الافراد واما الاحوال فمهملة جدا والاطلاق بالاضافة اليها مستند
الى الاطلاق قطعا من غير خلاف فالحال في العموم الاحوالي هو الحال في
في العموم الافرادي لا يتوهم سلب العموم فيه من حال هو المتعين بناء
على وضع المطلق للطبيعة المقيدة بقيد الاطلاق كما مر اليه
الاشارة ولا مجال له في العموم الاحوالي اصلا لانحصاره في العموم
بالاطلاق وقرينة الحكمة فالنفي في المفهوم يتوجه الى نفس الطبيعة
لا الى ما له ولازمه عموم السلب فينتفي الحكم في جميع الاحوال كما هو
الحال في العموم الافرادي على التحقيق واما القسم الثاني فجعل في
فيه التفصيل والتحقيق المحكي عن جماعة من متاخري المتاخرين وقد
مثلوا له بالوجوب النفسي والتعييني المستفاد من
من اطلاق الامر في مقابل الوجوب الغيري والتخييري فان
الوجوب في الواجب النفسي والتعييني ثابت في جميع الحالات
بخلاف اخويها لانهما ثابتان في بعض الاحوال فان الغيري مختص
بحالة وجوب ذي المقدمة والتخييري مختص بعدم الاتيان بالبدل
فمقتضى العموم الاحوالي كون الوجوب نفسيا لا غيريا وتعيينيا لا
تخييريا لاحتياج كل منهما الى التقييد بالامرين المذكورين بخلاف قسيميهما فان
الوجوب فيهما مطلق فصار مقتضى الاطلاق ثبوت الخصوصية والوجود
دون الاطلاق المقابل للتقييد لان كلا من النفسي والغيري مثلا فرد
فانهما من الوجوب ليس احدهما مطلقا والاخر مقيدا مقابلا له بل كل منهما
مقيد وجزئي حقيقي فليس بين المطلق والمقيد في هذا القسم مقابل
الاطلاق والتقييد بحيث يكون المطلق شاملا للمقيد وغيره كما في القسم
الاول بل بينهما تقابل التباين بداهة ان الوجوب النفسي والغيري وكذا
التعييني والتخييري فردان من الطلب متباينان في رتبة الطالب وكل
منهما مقيد ومشخص وكلاهما فردان من جنس الطلب المشترك بينهما فان
الاطلاق والتقييد في الفردين من كل واحد منهما بالنسبة الى صيغة
الامر ومادة الوجوب لعدم دلالة مادة الصيغة للاطلاق والتقييد لان
مدلولهما معنى حرفي وجزئي حقيقي ابدا فالاطلاق في مثل ذلك بمعنى
اخر وهو الاطلاق الذي رجع القيد فان مقتضاه حمل الوجوب على خصوص
بعض افراده دون بعض افراده وهو الوجوب النفسي والتعييني لثبوت
الوجوب فيهما في كل حال بخلاف اخويها فاقتضاهما الغيري بحالة
وجوب الغير وحصول شرط وجوبه واقتضاهما التخييري بعدم
القيام بالبدل فالجميع وان كان من افراد الوجوب ولم يكن بينهما
تقابل اطلاق وتقييد معنوي الا ان لازم اطلاق الكلام وعدم
تقييده بشيء من وجوب الغير او البدل هو حمله على خصوص الفرد المعين

المحتاج الى التقييد فصار منشأ الكلام بمقتضى الاطلاق هو ارادة الفرد الخصوصية دون الفرد الآخر وهذا معنى كون لازم الاطلاق هو التقييد ولازم العموم الخصوص لانه لازم العموم الاحوالي ثبوت الفرد الخاص من الوجوب في مقابل الفرد الآخر كما ان لازم العموم الاحوالي في القسم الاول ثبوت مطلق في مقابل المقيد فالتقابل بينهما هناك كان تقابل الاطلاق والتقييد و هنا يكون تقابل التباين لان الفردين من كل واحد متباينان والاطلاق في الاول مقصود وفي الثاني ذكر تفصيلي فقط ثم انه لا يختص المثال و الحكم اللازم والاشكال بالوجوب بل يتسرى الكلام الى كل ما كان من هذا القبيل بان كان لازم الاطلاق خصوصية الفرد كالملك المشترك بين اقسام الملك من المختص والشائع والمستقر والمتزلزل واللازم والجائز والموهوب فلانه كالملك الشائع والمختص وان كان فرد من افراد الملك الا ان الشائع مقيد بقيد يكون مفقودا في المختص فهو ~~[illegible]~~ ملك مطلق وذاك مقيد اعني الاطلاق والتقييد الذكريين الذين ليس بينهما تقابل بل تباين فيحتاج بيان الشائع الى ذكر قيد في الكلام والا لتبادر منه الملك المختص فاذا قال هذا لك او ملك لك يتبادر منه انه مختص به لا مشترك بينه وبين غيره وسر انه كلما كان هناك فردان متباينان من مفهوم واحد وكان احدهما مطلقا بوجه من الوجوه والآخر مقيدا بخصوص الآخر كان مقتضى اطلاق في ثبوت الفرد المطلق دون الفرد المحتاج الى التقييد وان كان كلاهما فردين وجزئيين حقيقيين ومع فتح الاشكال والكلام في ان الطلب متوجه الى اصل الطبيعة من الوجوب او الملك فيشمل جميع انحائها ويكون مفاد عموم الطلب حتى لو دل دليل آخر على ثبوت الوجوب التخييري او الغيري او الملك المشترك لكان معارضا للمفهوم او يتوجه الى الخصوصية المستفادة من ان فيثبت خصوص الوجوب النفسي او التعييني او الملك المختص فيكون مفاده سلب العموم المساوق لسلب الخصوص فلا يكون ثبوت وجوب او ملك آخر بدليل آخر منافيا معارضا له فيه اشكال فظهر مما ذكرنا انه لا بد في عنوان البحث او الاشكال من تعميم وتخصيص اما التعميم فبادراج القسم الاول من العموم الاحوالي وهو ما اذا كان بين المطلق والمقيد تقابل الكلي والفرد لما عرفت من الحاقه بالعموم الافرادي البدلي في افادة المفهوم عموم السلب لا سلب العموم واما التخصيص فبالحاق نحو الملك وغيره بالوجوب وجعل محل البحث ما كان لازم الاطلاق ثبوت الخصوصية وكان التقابل بينهما تقابل التباين لا الاطلاق والتقييد كما عرفت الميزان الكلي لذلك والتفصيل المنقول عن الجماعة انما يأتي في هذا القسم ولا مسرح له في الاول ومحصله انا ان قلنا بان الوجوب النفسي مثلا انما هو عبارة عن الوجوب المطلق الثابت في جميع الاحوال مستفاد من اللفظ اما من باب الوضع او من باب ~~[illegible]~~ الانصراف الناشئ من الكمال فالمفهوم هو سلب العموم المساوق لسلب خصوص الوجوب النفسي وان قلنا بانه مستفاد من الاطلاق وقرينة الحكمة لا الوضع

الوضع والانصراف كما هو التحقيق فيتوجه ما ذكرنا من اطلاق الذكر في المفهوم الى سلب مطلق الوجوب المساوق لعموم السلب كما هو في العموم البدلي الافرادي وذلك لان الملحوظ في المفهوم هو مدلول الكلام دون ما استفيد منه بقرينة المقام وحكم العقل ومدلوله على الاولين هو العموم المساوق للخصوص وعلى الآخر هو مطلق الوجوب فيتوجه النفي على الاول الى الخصوصية وعلى الثاني الى اصل الوجوب وهذا هو المختار والتحقيق هو الثاني لعدم استفادة النفسية والتعيينية في الوجوب والاختصاص في الملك الى الوضع بل الى الاطلاق فمقتضى ان يكون حكمه حكم العموم الافرادي البدلي في افادة المفهوم عموم السلب الا انه قد يتأمل في هذا التفصيل ويقال ان السلب في امثال ذلك يتوجه الى الخصوصية دون الطبيعة وان قلنا باستفادته الى الاطلاق دون الوضع ايضا نظرا الى انه فرق بين هذا العموم الاطلاقي وبين العموم البدلي الافرادي وان كان كلاهما مستندين الى الاطلاق لا الوضع حيث ان العموم البدلي خارج عن مراد المتكلم اذ ليس له نظر الى الافراد اصلا بل نظره الى صرف الطبيعة بالشرط والعموم حكم عقلي محض في مقام الامتثال بحيث لو سئل الآمر عن حال الافراد فله الطفرة عن الجواب والسكوت عن حال الافراد واحالة الامر فيها الى حكم العقل ولا يلزم من ذلك نقض غرض ولا قبح عليه ان لم يبين حال الافراد في نفسه وطبعه من حيث آمريته ومولويته وكون المعول فيه العقل والعقلاء اذ لا غرض له الا في الطبيعة فيرجع بعد ذلك الى حكم العقل في مقام الامتثال فيحكم بالتخيير بين الافراد فعدم العموم فيه ليس ناشئا من قول الكلام ولا مرادا وغرضا للمتكلم بوجه ولا جرم يتوجه النفي في المفهوم الى مراد المتكلم وهو نفي الطبيعة ولازمه عموم السلب وفي حكمه ايضا القسم الاول من العموم الاحوالي لانه ايضا خارج عن المراد والغرض بالمرة وهذا بخلاف القسم الثاني فان العموم القاضي بالوجوب النفسي او التعييني او الملك الخاص مراد للمتكلم لجهة الطلب والواقع لا محالة وان كان خارجا عن المدلول فيه بحيث لو سئل عنه فليس له الطفرة وعدم التعرض له لعدم نقض الغرض بل وجب عليه البيان فلو لم يكن قرينة على البيان و كان في مقام البيان علم من الاطلاق وقرينة ~~[illegible]~~ الحكمة ان مراده العموم القاضي بالخصوصية ~~[illegible]~~ فقرينة الحكمة في امثال ذلك كاشفة عن المراد جزما وقد عرفت انه يجب في المفهوم مراعاة المراد الواقعي وعدم جواز الاقتصار على مجرد المدلول سواء كان المراد الواقعي مستكشفا من الكلام او من امر خارج او دالا عليه او جملة مقالا كما مر في الجملة الخبرية الواردة في مقام الانشاء فلا جرم يتوجه السلب في المفهوم الى العموم ولازمه سلب الخصوصية لا الطبيعة وهذا هو الفارق بين العموم في المقامين وان كانا مشتركين في الاستفادة من الاطلاق وقرينة الحكمة وهو حق جدا والله العالم الرابع العموم الافرادي الاستغراقي

كما اذا قال ان جائك زيد فاكرم كل العالم فيحتمل الانتفاء عند الانتفاء
بلا لحاظ بالنسبة الى العموم فيكون مفاد مفهوم المفهوم سلب العموم الذي
هو في قوة السالبة الجزئية ولا ينافي الموجبة الجزئية او بالاضافة الى
العام فمفاده عموم السلب والسلب الكلي المنافي للايجاب الجزئي هذا
اذا كان المنطوق موجبة كلية وكذا السالبة الكلية نحو اذا بلغ الماء
قدر كر لا ينجسه شيء من الاشياء فهل مفهومه الموجبة الكلية وهو
الجزئية القليل بكل شيء او الموجبة الجزئية فيكون المفهوم قضية
مهملة فيه اشكال وخلاف بين المحققين والمسئلة غير معنونة في كلام
قدماء الاصحاب الذين لهم الخلاف في الباب الا انه يظهر ثمرة الخلاف
في بعض الفروع الفقهية المتفرعة على المسئلة وهو قوله ع كل ما يؤكل
لحمه يتوضأ من سؤره ويشرب حيث اختلف فيه اقوال العلماء الابرار
وصار مطرحا للانظار فذهب الشيخ في المبسوط وجماعة ممن تبعه منهم
صاحب المعالم والمحقق القمي ره الى ان مفهومه السالبة الكلية والعلامة
وجماعة ممن تبعه منهم المحقق الخوانساري والسيد الصدر وصاحب الفصول
الى ان مفهومه سلب العموم الصادق بالسلب الجزئي وهو وان كان
من فروع مفهوم الوصف الا ان مناط البحث واحد فيجري في
مفهوم الشرط ايضا بعينه ولذا صار بعض ما يتفرع على مفهوم الشرط
ايضا مطرحا للانظار ومحلا للخلاف بين محققي المتأخرين وهو قوله
اذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شيء حيث اختلفوا في ان مفهومه هل
على النجاسة القليل بكل النجاسة في الجملة فيكون ذلك اصلا كليا في
باب المياه القليلة فيتمسك به في محل الخلاف كما في الغسالة مثلا
او مفهومه نجاسته بشيء من النجاسات في الجملة فلا فائدة في الفروع
المذكورة لكلامه في المسئلة خلاف عظيم ونزاع جسيم بين القدماء
والمتأخرين واما قوله ع في الغنم السائمة زكوة فلا خلاف
فيه من حيث الحكم الشرعي للاتفاق على انه لا شيء في المعلوفة من
زكوة وذكره في مقام التفقه والابرام مثال او تنبيه لا هو محل الكلام
ثم ان عنوان البحث في كتب المتأخرين وتحرير النزاع في كلمات
الاصوليين ممن تعرض للمسئلة مختلف ليس على نسق واحد فبعضهم قرروا
البحث في عموم المفهوم وعدمه كما عليه اجل العلماء في العوائد و
صاحب الهداية في حاشية المعالم يعني اذا كان المنطوق عاما و
دالا على العموم فان مفهوم الشرط عام فمفهوم الموجبة الكلية السالبة
الكلية وبالعكس او لا بل المفهوم قضية مهملة فمفهوم الموجبة الكلية
هو السالبة الجزئية ومفهوم السالبة الكلية الموجبة الجزئية وبعضهم
كصاحب الفصول ره جعل العنوان ومحل البحث في انه هل يشترط
ان يكون المفهوم موافقا للمنطوق في الكلية والجزئية او لا وبقي
اقوال المحقق القمي ره عبر عن اختياره من لزوم الموافقة وعموم المفهوم

المفهوم بان مقتضى المفهوم المخالف ما هو رفع الحكم الثابت المذكور على الطائفة الثابتة
المذكورة يعني اذا كان المنطوق عاما استغراقيا فالمفهوم ايضا كذلك ورفع تلك الصدوق
موضوع موافق لجنس المفاد ولما ذكره من ان الانتفاء عند الانتفاء الى
بلا لحاظ بالنسبة الى الحكم العام او بالاضافة الى العموم فالعناوين والعبارات
مختلفة والمراد واحد والثمرة ما نبهنا عليه لتكون النفس على البصيرة الى كلامهم
على بصيرة وكيف كان ففي المسئلة اقوال اربعة احدها انه الى المعروف
بين الاصحاب ولعل المراد كونه مشهورا الحكم الفرعي المتفرع عليه والا
فالمسئلة غير معنونة وهو ان مفاد المفهوم عموم السلب
او الايجاب كما اختاره الشيخ ره ومن تبعه كصاحب المعالم والمحقق القمي وغيرهما
ثانيها ان مفاده سلب العموم او الايجاب الجزئي اختاره العلامة والمحقق
الخوانساري والسيد الصدر وصاحب الفصول فلا اختلاف بين المنطوق
والمفهوم بناء على هذا القول الا في الكم لكون الاختلاف بينهما قطعيا من
حيث الاختلاف في الكيف والكم لخلاف القول الاول فانهما مختلفان
في الكيف وموافقان في الكم ثالثها ما اختاره في الهداية من التفصيل
بين قوله ع كل ما يؤكل لحمه الى وبين قوله اذا بلغ الماء قدر كر فالاول في الاول
والثاني في الثاني حيث اختاره بعد ما قسم محل الكلام الى اقسام خمسة او ازيد
افاد في جملتها انه لو كان العموم في الموضوع فمفهوم المفهوم نفي العموم
لا بشمول الاول ولو كان في الحكم ولو كان العموم اطلاقيا فلا عموم في المفهوم الا شمول
الثاني ونقل عن المحقق الشريف تفصيل آخر وهو التفصيل بين ما اذا كان
الجزاء مشتملا على ما يرجع الى العموم نحو اذا جاءك العلماء فاكرمهم وبين ما لم
يشتمل عليه نحو ان جاءك زيد فاكرم العلماء فالاول في الاول والثاني في
الثاني ورابعها التفصيل بين ما اذا كان العموم معنى اسميا نحو كل وجميع او
معنى حرفيا كاللام والنفي ونحو ذلك فارجع عن مذاق التحقيق لان
الملاك يتبع افراده الى تحقيقه احتج الشيخ ره للمنع من سؤر ما لا يؤكل لحمه
بقوله ع كل ما يؤكل لحمه يتوضأ من سؤره ويشرب نظرا الى ان موضوع الحكم
هو كل فرد من افراد ما يؤكل لحمه فينتفي الحكم في المفهوم عن كل فرد فرد
لازمه موافقتهما في العموم وكون المفهوم سالبة كلية واورد عليه العلامة
في المختلف بانه يكفي في صدق المفهوم من السالبة المسكوت عنه للمنطوق
في الحكم الثابت فيه ومع الاحتمال الرواية على ان كل ما لا يؤكل لحمه لا يتوضأ
من سؤره ولا يشرب بل فيه ما الى قسمين احدهما يجوز التوضي به و
الشرب منه والاخر لا يجوز فان الانقسام الى القسمين حكم مخالف للمنطوق
ثم اورد على ذلك بانه اذا كان وبراهيه القسمين والمنطوق في الحكم
انتفت دلالة المفهوم والغرض انتفاء على دلالته واجاب
عنه الشيخ من انتفاء الدلالة لحصول التنافي بين المنطوق والمفهوم بما ذكر
وهو كاف في المخالفة واعترض عليه صاحب المعالم في المسئلة المذكورة
بان فرض حجية المفهوم يقتضي كون الحكم الثابت للمنطوق منتفيا عن غير
محل النطق والمراد بالمنطوق في مفهومي الشرط والوصف ما تحقق فيه

القيد المعتبر شرطا او وصفا ما يعلق متعلقا له بغير محل المنطوق ما انتفى عنه القيد
من ذلك المتعلق ولا يخفى ان متعلق القيد هنا هو قوله كل سائمة حيوان اذ
القيد المعتبر كونه كون الحيوان المنطوق هو ما كون الحكم من كل حيوان والحكم
الثابت له هو وجوب الصدقة من سائمة والزكاة منه وغير محل المنطوق هو ما انتفى
عنه الوصف وهو غير السائمة من كل حيوان وانتفاء الحكم الثابت للمنطوق
يقتضي ثبوت المنع لانه اللازم رفع الجواز قال ره وان قدر عرض الاشتباه
فلنوضح بالنظر الى مثاله المشهور اعني قوله في سائمة الغنم زكوة فانه يدل على تقدير
ثبوت المفهوم نفي الوجوب في معلوفة الغنم بلا اشكال والتقريب فيه ان
التعريف في الغنم للعموم وهو متعلق القيد اعني السوم والمنطوق هو السائمة
من جميع الغنم والحكم الثابت له هو وجوب الزكوة فاذا ضاد لانه الوصف على النفي
عن غير محله كان مقتضيا لنفي الوجوب عن التي عنه الوصف من جميع الغنم
فيدل على النفي عن كل معلوفة من الغنم انتهى كلامه المحكي واورد عليه
المحقق الخونساري ره في حواشيه بان النافي للعموم المفهوم انما يثبت لو ان اللازم للقول بحجيته
هو اقتضائه نفي الحكم الثابت للمنطوق عن غير محل النطق على وجه يرفع الايجاب الكلي فلا ينافي
الايجاب الجزئي وهو صريح كلام العلامة ره حيث قال ره وهو انه لا يدل الا ان يكون كله لا
سوم فان في سوقه ولا نزاع ان جاز اقتضائه الى تقسيمين مما ذكر من ان فرض حجية المفهوم
يقتضي كون الحكم الثابت للمنطوق منتفيا عن غير محل النطق ان اراد به السلب الكلي
فلا نسلم كيف وهو على النزاع والا فيلزم ولاحجة لنفعا انتهى كلامه وهذا فلعمر يا عليه
من كلمات الاساطين والمحققين والتحقيق يقتضي تفصيلا في المسئلة هو الفصل
والقاطع للنزاع في الحقيقة واوضح الاشكال بالمرة وايا ما ذكره منتوه انه ساطع
فان رجع الى ما ذكره فنعم الوفاق والا فلا كلام انه في شيء من تلك التحقيقات وهو
ان اللام الواقع في الكلام وهو عبارة عن الالفاظ الدالة عليه كلفظ كل مثلا ما يكون
موضوعا او طريقا وللنفي بالعموم الموضوعات كان هو بنفسه متعلق الحكم الا ان السلب
السلب فان يكون الغرض افادة نفي العموم والاستيعاب لا ثبوت الحكم لكل فرد
من الافراد فغرض المتكلم في ثبوت الحكم لصفة الكلية والاستيعاب بحيث لانه
منها شيء من دون نظر الى الافراد وان توقف الاستيعاب على ثبوته لها اذا كان ذلك
الى بيان الا انه ليس بملحوظ ومراد المتكلم كما يظهر في المثال الآتي وللنفي بالعموم
الطريقي ما كان مرآة والة لملاحظة الافراد لكن متعلق كل فرد فرد بالاصالة والغرض
والمراد للمتكلم في الحقيقة الا انه عبر عنه بكلام مختصر يغني له التصريح بالافراد
فيما بلفظ كل مثلا لان كون انه لملاحظة الافراد بان يكون هو بنفسه موضوعا للحكم
بالاستقلال ولا اشكال في تصوير القسمين وامتياز احدهما عن الآخر لانهما معنيان
متباينان متمايزان ولا اشكال ايضا في وقوعهما في الاستعمالات المحاورات
وهو في القضية السالبة الكلية لعله واضح لا يحتاج الى البيان فالاول نحو ما كل
ما يتمنى المرء يدركه تجري الرياح بما لا تشتهي السفن لان الكل فيه موضوع للنفي
لكونه بنفسه موضوعا للنفي فيفيد رفع العموم اذ المراد ان لا يدرك كل ما يتمنى
فنحو فان الكل فيه مرآة لملاحظة الافراد ومفاده عموم السلب واما في
الموجبة الكلية فتصويره لا يخلو عن نوع خفاء فوجب التنبيه عليه فنقول مثاله
ما اذا قيل اذا جاء الامير استغنى كل اهل البلد فان هذا الكلام يصدق
ولعل التعبير به في مقام اذا كان مجيء الامير سببا لاستيعاب صفة

١٣٠ صفة الغناء لاهل البلد لا سببا لثبوت الغناء لكل فرد من اهل البلد ولهذا يتوقف
على كونه سببا لكل فرد فرد بل يحصل فيما لو كان هناك اسباب اخر لغناء جملة من الافراد
لكن صار مجيء الامير سببا لتتميمه جزء آخر العلة التامة بالنسبة الى تمام الافراد
فيصدق القضية الكلية في هذا المقام بلا كلام ولو كان اهل البلد على قسمين غني
وفقير فصار مجيء الامير سببا لاستغناء الفقراء لان مجيئه سبب للاستيعاب
والشمول والاستغراق والكل فيه موضوع لا طريق لكذب الكلام لو كان طريقا لعدم
كونه سببا لغناء كل فرد فرد حتى يكون الكل آلة لملاحظة الافراد بل يصير سبب
لغناء كل اهل البلد على وجه الموضوعية فيها اذا كان مجيء الامير سببا لغناء
كل واحد واحد من اهل البلد بان كان الجميع فقراء فصار والجميع اغنياء و
الكل فيه طريقي لا موضوعي فكأنه قيل اذا جاء الامير استغنى زيد وعمرو وبكر الى
غير ذلك من الاشخاص ولا فرق في ذلك بين لفظ كل ولفظ جميع والفاظ
يأتيان في لفظ المجموع ايضا كما اذا قيل ان جاء الامير استغنى مجموع اهل البلد
لان الغرض منه تارة كونه موضوعا للحكم على الوجه الاول واخرى طريقا الى
الافراد على الوجه الثاني بل وكذلك الحال في اسماء العدد ايضا كما اذا
قيل ان جاء الامير استغنى العشرة فتارة يكون العشرة موضوعا فالمراد كونه
سببا لاستيعاب الغناء لتمام العشرة وهذا الصدق فيما لو كان الغنى من العشرة
من الاغنياء وواحد منهم من الفقراء فصار مجيئه سببا لاستغناء الواحد
ايضا واخرى يكون العشرة طريقا ومرآة للاحاد بالمرة فيكون المراد ان
مجيئه سبب لغناء كل واحد واحد من العشرة وهذا الا يصدق الا اذا كان
الجميع فقراء وصار مجيئه سببا لغناء كل واحد واحد منهم وكيف كان فلا اشكال
في ان القضية الكلية سالبة كانت او موجبة صادقة في كل من القسمين كما لا
اشكال في كونها مفهومين متباينين لا يصح التعبير بها عن الاخر الا زوم
الكذب ونقض الغرض فلو كان من قبيل الاول وهو العموم الموضوعي
فالمتبع والمتعين هو ما ذكره العلامة ومن تبعه من كون المفهوم هو
[او السلب في] رفع الايجاب الكلي على قياس النقيض المنطقي المحقق بالايجاب او
السلب الجزئي ولو كان من قبيل الثاني وهو العموم المرآتي فالمتعين
ما ذكره الشيخ ومن تبعه من كون المفهوم الايجاب الكلي هو السلب الكلي اذ
لان القضية الكلية في هذه قضايا متعددة حيث تعدد الافراد لكل منها
مفهوم مستقل والتعليق او التوصيف بمنزلة قضايا متعددة حيث تعدد
الافراد لكل منها مفهوم مستقل والتعليق او التوصيف يرجع الى كل واحد
واحد من الافراد فلا بد من ملاحظة الانتفاء عنه الانتفاء بالنسبة الى
كل فرد فرد لانه اللازم لجعل الكل طريقا الى الافراد لا موضوعا للحكم وطرفا
للنسبة بالاستقلال وهذا امر ان كلي لا يعتريه شك وكل ما الف الاعلام
~~...~~ مبنية على الغفلة عن ذلك حيث اطلقوا
القول ولم ينبهوا على التفصيل والميزان المذكور لكن ينبغي التنبيه على
بعض نكات جزئية يرتفع بها غواشي الاوهام ويزول بها الشبهات العارضة
للاعلام الناشئة مثلا للاشكال والاشتباه في المقام منها ان ما ذكره
المنطقيون من ان نقيض الموجبة الكلية السالبة الجزئية ونقيض السالبة
الكلية الموجبة الجزئية على اطلاقه ممنوع بل محمول على ما لو كان الكل في

القضية موضوعها ان نقيض كل شيء رفعه ورفع كلية الايجاب او السلب بتحقق
او الايجاب الجزئي اما لو كان الكل حاصلا فلا تم ما ذكروه بل نقيض الموجبة الكلية
هو السالبة الكلية بالعكس لان القضية الكلية مع نحو الى قضايا متعددة
جزئية فلكل منها نقيض على حدة كما مر في المفهوم وبالجملة هو اتفقتا في الكم
ومع تغايرهما في الكيف فقط ما ذكروه من لزوم الاختلاف في الكيف والكم معا
مبني على الغفلة عن ذلك او ارادوا خصوص الموضوع واما لو الحكم الا افراد
مقام الافراد وذلك لكونه القدر المتيقن لانه اذا دار الامر بين الموضوع
والطبيعي لان القدر المتيقن هو الاول لا في اصل القضية لما عرفت من ان
معناهما متباينان ليس احدهما قدرا متيقنا بل انما هو القدر المتيقن لجنب النقيض
فانه لو كان موضوعها فالنقيض هو السلب او الايجاب الجزئي
ولو كان طبيعيا فالنقيض هو السلب او الايجاب الكليان فالقدر
المتيقن من النقيض هو الجزئية دون الكلية لتحققها على كل حال
فظهر انه يقال على سبيل الاطلاق والكلية ان قاعدة اتحاد المفهوم موافقة
لقاعدة النقيض المنطقي لان المفهوم هو النقيض المنطقي حتى يرد بانه
يشترط في التناقض اتحاد الموضوع وفي المفهوم اختلافه وانه
لابد في التناقض اختلافهما في الصدق والكذب وفي المنطوق والمفهوم
موافقتهما في الكيف يكون المفهوم نقيضا منطقيا بل المراد ان المفهوم
الاصولي والنقيض المنطقي متلازمان وموافقان في الكم والكيف بمعنى لا
يلزم من ذلك ما ذكره بعض الاعلام من كون المفهوم في القضية الكلية
قضية جزئية لانه انما من الخلط بين المقامين وعدم التفرقة بينهما فلا بد اولا
من ملاحظة الكل في القضية وانه موضوعي او طبيعي ثم اخذ النقيض او المفهوم
على ما يقتضيه القاعدة المذكورة ففي الاول وجب اختلافهما في الكم والكيف
كما ذكره المنطقيون في النقيض وفي الثاني لزم اختلافهما في الكيف وموافقتهما
في الكم ومنها ان ما ذكره المنطقيون من ان نقيض الموجبة الكلية السالبة
الجزئية ونقيض السالبة الكلية الموجبة الجزئية انما يتم لو كان الايجاب او
السلب واردا على العموم بان كان الكلام مع قطع النظر عن الايجاب و
السلب دالا على العموم فحينئذ فالعموم ناشئا من نفي الايجاب او السلب لم
يكن عموم بدونها لا العموم المستفاد من الاطلاق بقرينة الحكمة فلا وجه
لما ذكروه لان النقيض هو رفع الحكم المتعلق على الطبيعة ولا نظر له الى الافراد
ويلزمه ان يكون نقيض الايجاب الكلي السلب الكلي وبالعكس اذ العموم في
الكلام يكون الحكم واردا عليه فيكون نقيضه رفع نفس العموم الجائي او
سلبا في العموم يتولد من نفي الايجاب او السلب ويكون الحكم سببا لتكثر
العموم فلا يعقل ان يكون موضوعا للايجاب او السلب بل انما هو الذي له
كون ما ثبت من الحكم ماخوذا في موضوعه للزوم الدور فلا جرم يكون
النقيض والرفع بالاضافة الى ما تعلق به الايجاب او السلب وهو الحكم
المتعلق بالطبيعة لا بالاضافة الى ما حصل من نفسهما وتولد منهما وهو
العموم وهكذا الكلام في المفهوم الطبيعي فيما ذكرنا من ان العموم قد يكون موضوعيا
واخرى طبيعيا انما يكون في العموم الوضعي وما لحكمه نحو كل وجميع ونحوها اما العموم
الاطلاقي والناشي من الحكمة فلا يتصور العموم الموضوعي لان العموم حاصل
بنفس الحكم ولا يعقل ان يكون ما ينشأ ويتولد من الحكم ماخوذا في موضوعه

موضوعه للزوم الدور كما لا يخفى فالمفهوم في مثل ذلك يقتضيه العموم لا المنطوق
فيتوافقان في الكم لا محالة ومن هذا القبيل النكرة الواقعة في سياق النفي
فانه يقتضيه العموم ومفهومه الغير الحكم العام لانه سنخ الحكم لسلب العموم لا شركة
في افادة العموم واما في الملاك هو قاعدة الحكمة فحكمها حكم العام في العموم
حكم العموم الطبيعي وان لم يكن طبيعيا ايضا ولا يعقل فيه الموضوعي ولو حكما فلا
فيدا ومنها انه قد وقع الخلاف في ان النكرة كلي او جزئي واختار بعض
المحققين في هداية المسترشدين انه جزئي وعليه بنى عموم المفهوم في مثل قوله
ان ظاهرت فاعتق رقبة حيث قال انه بمنزلة الموجبة الجزئية وحيث ان حكم
المفهوم حكم النقيض فمفهومه السالبة الكلية لانه نقيض الموجبة الجزئية
فمفاده عدم وجوب شيء من افراد الرقبة وفيه ان عموم المفهوم فيه مسلم لكن لا
لما ذكره بل لان الحكم متعلق بالطبيعة وانتفاء حكم الطبيعة يستلزم انتفاءه
عن جميع الافراد بقرينة الحكمة كما ان اثباته لها في المنطوق يقتضي ثبوته
على وجه العموم وان اختلف في الاستغراقية والبدلية لكونهما من اللوازم العقلية
للنفي والاثبات واما ما ذكره في وجه العموم فيتوجه ما تحقق في محله من ان النكرة
كلي لا جزئي اذ لا معنى للكلي الا ما جاز صدقه على كثيرين والنكرة كذلك غاية الامر
ان صدقها على الكثيرين انما هو على سبيل البدلية وهو يوجب التردد والاشتراك الوحدة
فيه لا يخرجه عن جواز الصدق على الكثيرين فمع كون الواحد مرددا غير معين
واما ما ذكره المنطقيون من ان لفظ بعض سور للموجبة الجزئية فلا يدل على ان
النكرة جزئي ولا يقتضي ان يكون قولنا اعتق رقبة موجبة جزئية نظرا الى
انه يدل على وجوب عتق بعض افراد الرقبة فكانه قال اعتق بعض افراد
الرقبة وهو الفرد الغير المعين لان كون لفظ بعض سورا للموجبة الجزئية انما
هو فيما كان البعض معينا نحو قولك بعض الحيوان انسان فان البعض المحكوم
عليه بانه انسان معين في الخارج لا مردد على سبيل البدلية اما لو كان المراد
بالبعض هو البعض المردد الذي هو بمنزلة الفرد ولان نحو اعتق رقبة
فهو ليس موجبة جزئية حتى يكون نقيضه او مفهومه سالبة كلية بل هو في
من جميع افراد القضايا المحصورة وحينئذ فلا يتم ما ذكره من تعقيبه في المقام القضية
المقام واتفق لك الان انما بقي الكلام في تخصيص الغير بما عرفت من
الكثير الكلية وهو ان العموم المستفاد من القضايا الكلية والعامة في
المحصورات مطلقا او في خصوص الاحكام الشرعية موضوعي او طبيعي وان
اللفظ ظاهر في ارادة منهما عند الاطلاق واعلم اولا ان محل الكلام
ولا شك ان ما هو في العموم الوضعي نحو لفظ كل وجميع والجمع المعرف ونحوها
العموم الاطلاقي المستفاد من قرينة الحكمة او الناشي من نفي الايجاب او السلب
لا وجه للموضوعية فلا كلام فيه لانه حكم حكم العموم الطبيعي ولا يعقل فيه الموضوعي
لا يستحق في الكلام الا من حيث ان الحكم وارد على العموم حقيقة وكان في الكلام عموم
مع قطع النظر عن الحكم فهل هو ظاهر في الموضوعية او الطبيعية فيه تفصيل
بان ما كان من اداة العموم اسما نحو الكل او حرفا نحو حرف التعريف بالموضوعي
الاول والطبيعي في الثاني لان لفظ كل وجميع مثلا موضوع للاستغراق
طلبا للنسبة وموضوعا لها مع جواز تعدد الجملة عن معنى المادة الا في
نسبة المحمول الى الموضوع فمفاد الجملة نسبة الحكم الى نفس العموم المستفاد

والعموم ... قابل
لتعلق النسبة عليه الايجاب
او السلب فاذا وقع في
الكلام لا بنفسه

من لفظ كل على وجه الاستقلال والموضوعية ولا داعي الى جعله مرآة لملاحظة الافراد
معه صلاحيته للنسبة والاتصاف بقضية الكلام يتحقق التجرد على وضع المفردات الا ليجاب
والهيئة التركيبية الى سلب العموم او سلب العموم لا عموم السلب ويؤيده ما
ذكره المنطقيون من ان ليس كل سور للسالبة الجزئية لانه ليس الا لكون السلب
معلقا بنفي العموم المستفاد من لفظ كل فيفيد سلب العموم وهو في قوة
السالبة الجزئية وجه الخلاف انه لو كان اداة العموم من الحروف
التعريف الدال على الاستغراق لان الحروف غير قابلة للنسبة والموضوعية
ومعانيها آلية حرفية فلا يكون حرف التعريف آلة لملاحظة الافراد
فالعموم المستفاد منه طريقي آلي لا محالة وفيه ما لا يخفى لان الكل وان كان
موضوعا للعموم الا انه وضع له على وجه الموضوعية ممنوع بل انما وضع
لمجرد افادة الشمول والاستغراق اما كونه موضوعا او طريقا فامر خارج
عن الموضوع له وليس مجازا في شيء منها كما يظهر بملاحظة موارد الاستعمالات
حيث ترى صحة استعماله في كل من المعاني من دون لزوم التجوز وان تكلف
اصل النزاع كل ما يتمسك المرء به وقوله تعالى ان الله لا يحب كل مختال فخور فانه في
الاول موضوع وفي الثاني طريقي وكيفية الاستعمال على نحو واحد وكل من المخصوص
قد ثبت بقرينة المقام فلا يرى النفي في شيء من الوجهين لحكم ولا العرف
والوجه ان يقال المتبادر منه عند عدم القرينة هو الثاني فكيف يرى على كونه
وضعا في الموضوع وكونه اسما بلا تعلق النسبة عليه الا باعتبار لا يقضي
افادة الكلام سلب العموم او الايجاب لانه اذا تعلق به النسبة على وجه يكون آلة
لملاحظة الافراد فالنسبة في الحقيقة متعلقة بالافراد لا بنفس العموم على وجه
الموضوعية في الكلام في انه اذا اخذ في الكلام فهل اعتبر على وجه الموضوعية
او الطريقية وكون النسبة متعلقة به لا ينافي شيئا منهما بل يجتمع مع كل منهما كما لا
يخفى فلا يستفاد من الكلام الا كونه موضوعا للحكم وطرفا للنسبة اما انه على وجه الموضوعية
او الطريقية فلا بد له من قرينة اخرى على التعيين واما
ما ذكره المنطقيون من ان ليس كل سور السالبة الجزئية فليس في محله لظهور لفظ كل
وضعا في الموضوعية بل لان السالبة الجزئية هو القدر المتيقن من ليس كل
لان السلب بعينه لا ينفي المتيقن فاذا جاء النفي له في السالبة الكلية
والجزئية معا السلب العموم وسلب العموم كان الثاني هو
القدر المتيقن لحسب الكلية والمعنى ان ما يصح ان يحكم به عند الاطلاق هو
السلب الجزئي لانه لازم على التقديرين سواء كان لسلب العموم او العموم السلبي لا السلب
الكلي لانه يتوقف على كونه لعموم السلب وهو غير معلوم فيه بعيد وكيف كان
فالظاهر انه لا ظهور وضعي في المعنى فلا بد من الرجوع الى القرائن العامة
او الخاصة وقد يقال ان لفظ العموم ظاهر في
الطريقية على الاول وهو الاظهر لكن لا لكونه موضوعا له مع انه اعم من الوجهين
وهو امران احدهما الانصراف الناشئ من غلبة الاستعمال لان اكثر الموارد
الذي يكون الغرض منه ثبوت الحكم لنفس جهة الكلية والاستغراق قليل في
المحاورات ولا يتعلق به اغراض المتكلمين نوعا وعادة الا
في مثل المقامات والاتفاقات والخطب ونحوها مما كان الغرض فيها امورا
خارجة من الافادة والاستفادة من البلاغة والبراعة والاغراق
والمبالغة ونحوها من وجوه صنايع الكلام واما في المحاورات فالغرض غالبا
بل دائما كونه مرآة لملاحظة الافراد وسراية الحكم الى الافراد كما لا يخفى على
من لاحظ العرف الثاني قرينة المقام فانها تقتضيها كما انها دون

دون الموضوعية سيما في الخطابات الشرعية الواردة في مقام البيان
والافادة وذلك لان الامثلة التي صارت منشأ للاشكال وتحليلا
للخلاف كلمة احدها قوله في العقد ان شيئا ذكره ثانيها قوله كل
ما لا يدرك كله لا يترك كله من سورة ونحوه مثلا اذا بلغ الماء
قدر كر لا ينجسه شيء اما الاول والاخير فلا مجال فيهما للموضوعية لما
عرفت من انه انما يتطرق في العموم الوضعي الوارد عليه
الحكم ولا مجال له فيما ثبت العموم بالاضافة ونحوه من نفي السلب او الايجاب
بقرينة الحكمة بل حكمه حكم العموم الاطلاقي ويجب ان يكون مفهومه ايضا
مقيدا للعموم سلبا او ايجابا والمثالان من هذا القبيل اما الاول
فلان المفرد المحلى باللام ليس بعموم وضعي على التحقيق بل بالاطلاق
وقرينة الحكمة واما الثاني فلانه نكرة واقعة في سياق النفي و
عمومه مستفاد من نفي النفي لا من اللفظ وهو ايضا يرجع الى قرينة
الحكمة فالمفهوم فيها يقتضي سلب الحكم او ايجابه لنفس الطبيعة و
هو بعينه العموم لا يتطرق بقاعدة الحكمة والا لزم الاهمال
واللغوية وهو خلف لان المفروض ورود الكلام في مقام البيان
فاذا صار المفهوم قضية مهملة خرج عن حد الافادة والاستفادة وهو في
قوة ورود الكلام في افادة المفهوم رأسا اذ مفاده في الاول انه لا
يجب في بعض المعرفة ذكره وفي الثاني انه اذا لم يكن الماء قدر كر ينجسه
شيء في الجملة اي بعض الاشياء وحيث ان البعض غير معلوم للمكلف الا
بقرينة خارجية فلا يترتب عليه ثمرة عملية ويخرج الكلام عن حد الافادة
والاستفادة وهو خروج عن الفرض واما الثاني فيجب ان العموم فيه
وضعي يتطرق فيه احتمال الموضوعية فيكون مفهومه سلب العموم الا
انه ايضا باطل لان سلب العموم بمنزلة السالبة الجزئية فكانه قال بعض
ما لا يدرك كله لا يجوز الترك من سورة ومن الواضح انه قضية مهملة مجملة
مناقضة لمقام البيان والافادة والحاصل ان قرينة المقام
قاضية بعموم المرآتي المقتضي لعموم المفهوم وثبوت الحكم للكل الا ان الموضوع
المقتضي لسلب العموم او الايجاب مساوق للجزئية وهي مهملة غير مجدية وهو
ينافي ورود الكلام في مقام البيان وقد يورد على ما ذكروه من منع
عموم المفهوم وكونه لسلب العموم او الايجاب بان الجمع بينه وبين
افادة التعليق السببية المنحصرة التي هي مبنى ثبوت المفهوم كما
المفرد متناقض بين لان انحصار السبب يقتضي انتفاء
الحكم في كل مورد بانتفاء الشرط وهو يعني عموم المفهوم بل اهماله في
اهماله يقتضي انتفاء عند انتفائه في الجملة اي في بعض الافراد
فلا ينافيه ثبوت الحكم المنطوق في بعض الافراد مع انتفاء الشرط ايضا
وهو عبارة اخرى من عدم انحصار السبب بالشرط فكيف الجمع بين
ثبوت اصل المفهوم المبني على السببية المنحصرة وبين انكار عموم المفهوم
المستلزم لعدم انحصار السبب بالشرط فالقول بالمفهوم ملازم للاعتراف
بعمومه ولا يعقل التفكيك بينهما ولا يخفى عليك انه فاسد بعد الخبرة

بالرطانة والبصيرة بما حققناه من بيان ملاك الامر وحقيقة الحال ان لا فرق في عموم المفهوم الى جعل كل موضوعا وفي قلة منافاة بين ثبوت اصل المفهوم ونفي عمومه وبين ما هو معنى المفهوم من السببية المنحصرة لانه اذا كان الكل موضوعا فتحقق السببية المستفادة من الكلام لصفة الكلية وعنوان الاستيعاب والانحصار السببية بالشرط لا ينافي تعدد الا بالاضافة الى الافراد كما مر في المثال ان لم فانه يجيء الامر بسبب تحقق ثبوت الغناء بصفة الكلية والاستيعاب بالافراد وان لا يكون للافراد السابقة سببية في ثبوت الاثر ولا ينافي انه وجود سبب او لبعض الافراد عند انتفاء الشرط لعدم منافاته للانحصار لان السبب لتحقق ما يقتضيه مثاله فان الشرط وهو مجيء الامر مثلا سبب للكلية والاستيعاب والسبب الاخر المفروض عنه انتفاء مجيء الامر سبب لبعض الافراد ولا تنافي ولا تنافي بينها اذ يصدق معه ان سبب الاستيعاب منحصر بمجيء الامر ويتحقق المفهوم لانتفاء الاستيعاب بانتفائه ان الحق انتفائه لا ينافي ثبوت الحكم في الجملة عند انتفائه فنفي عموم المفهوم لا ينافي السببية المنحصرة اذا كان ملاكه جعل العموم في المنطوق موضوعيا والنزاع بعد ذلك ناش من الغفلة عن ملاك الامر ومناط النزاع هو ان العموم موضوعي او طريقي وليس بعجيب كيف وقد خفي الامر على الجل من اهل الفن حتى من المتوغلين المشتغلين حيث انهم حرروا البحث والكلام في نحو الفهم الذي ذكره واذا ينبغي ان ... الحوالة ... بعض المحققين عدم دلالة الشرطي على ... الافعال عقلية من حقيقة الحال من ان منه الامر وهو الفعل الموضوعي المستلزم للاجمال لا يتطرق في المثال والعادة وعليه الافعال ومنها انه لو تعدد الشرط واتحد الجزاء نحو ان خفي الجدران فقصر وان خفي الاذان فقصر فبناء على المفهوم يقع التعارض بين الجملتين لان السبب المنحصر لا يتعدد مع التعدد وقع التعارض لكن لا بين المنطوقين ولا المفهومين لكونهما متوافقين في النفي والاثبات بل بين كل من المنطوقين ومفهوم الاخر ومورد التعارض ما اذا وجد احد الشرطين دون الاخر فان السببية المنحصرة تقتضي وجود الجزاء بوجود كل من الشرطين وانتفائه بانتفائه فاذا وجد احدهما دون الاخر كان قضية منطوق احدهما وجود الجزاء ومفهوم الاخر انتفائه والنسبة بينهما عموم من وجه لان وجود احدهما مع عدم الاخر قد يجتمعان وقد يفترقان فيتعارضان في مادة الاجتماع وهو وجود احدهما دون الاخر كما عرفت فلا بد من العلاج ويمكن دفع التعارض بوجوه بعلاجه بما يستفاد من مطاوي كلماتهم بوجوه احدها تخصيص مفهوم كل منهما بمنطوق الاخر لان المنطوق اقوى من المفهوم والتخصيص اولى من سائر الانحاء فيجعل منطوق كل مخصصا لمفهوم الاخر فمفاد المفهومين في القضيتين انه اذا ... في

ان الحكم والجزاء اذا كان مرتبطا بشروط متعددة بمعنى ان الشرط اذا كان متعددا ... اما متعددا او متكررا ... مثل قوله اذا بلت فتوضأ واذا ... فتوضأ ومثل قوله اذا خفي الجدران فقصر واذا لم تسمع الاذان فقصر ... منطوق كل من القضيتين حصول الجزاء لحصول ذلك الشرط كما ان مقتضى ... انتفائه عند انتفائه بمعنى ان قضية منطوق قوله اذا بلت فتوضأ ... الامر بالوضوء لحصول البول وقضية منطوق قوله اذا نمت فتوضأ ... الامر بالوضوء لحصول النوم وقضية مفهوم الاول انتفاء الامر ... عند انتفاء البول ومفهوم الثاني انتفاء الامر عند انتفاء النوم ... المثال الاخر فح لا تعارض ولا منافاة بين المنطوقين كما لا تعارض ... المفهومين الا انه يقع التعارض بين مفهوم كل منهما ومنطوق ... منطوق كل مناف لمفهوم الاخر ولا يمكن الجمع بينهما بتخصيص احدهما بالاخر ... بينهما عموم من وجه لا عموم مطلق حتى يمكن الجمع بينهما بالتخصيص اذ مفهوم ... المثال الاول هو انتفاء الوضوء عند انتفاء البول وهذا اعم من ... النوم او لا ومنطوق الثاني فيه هو حصول الوضوء لحصول النوم ... اعم من ان حصل البول او لم يحصل فلا بد اولا من ملاحظة الترجيح التي ... بين الدليلين المتعارضين الذين كانت النسبة ... عموم من وجه ثم الترجيح المعمول ثم الرجوع الى ... التخيير وهكذا اما ... في الاحوال فمعقول وقد ذكروا لرفع التنافي والتعارض في المقام وجوها ... ما في البداية من تخصيص عموم مفهوم كل بمنطوق الاخر ترجيحا ... الدليلين على الاخر وتقديما لجانب المنطوق لقوته على المفهوم ومقتضى هذا التوجيه من ملاحظة الترجيح ان يكون كلا من ... في الدليلين سبب مستقل في حصول الجزاء الثاني ما قيل ... نفي التعارض بين الدليلين قرينة للجمع بينهما بالغاء المفهوم ... المراد من الشرط السببية المطلقة وقيل ان الوجه الاول ... علاق عنه باب تعارض الاحوال وهي ملاحظة الترجيح ... اولا فيما كانت النسبة بين المتعارضين عموما من وجه اولى ... من الوجه الثاني لان التعارض ينقسم حينما كان قرينة ... ذلك الجمع جمع تبرعي لا شاهد له ولا دليل على اعتباره ... الثمرة بين الوجهين ظاهرة في نفي سببية الثالث والرابع ... حصول الحكم والجزاء فان مقتضى الوجه الاول هو نفي الثالث ... انحصار السبب لحصول الجزاء في الشرطين بناء على ما هو المعروف ... المشهور من حجية العام المخصص في الباقي لان مقتضى عموم مفهوم ذلك ... من الدليلين هو انحصار السبب في ذلك الشرط الموجود في ... الدليل على ان يكون سببا منحصرا انتفاء السببية عن غيره الا انه

مثلا يقال ان المفهوم في المثال الاول وهو انتفاء الوضوء عند انتفاء البول مخصص بالنوم ومعناه ان انتفاء البول مطلقا غير النوم سبب لانتفاء الوضوء واما النوم فسبب لحصول الوضوء وهكذا المثال الاخر فيقال ان انتفاء النوم مطلقا غير البول سبب لانتفاء الوضوء واما البول فهو سبب لحصول الوضوء فيكون كل من النوم والبول سببا للوضوء وهكذا المثال الثاني

بالبطلان والبصيرة بالحقيقة من بينه هلاك الامر وحقيقته
فرجح منع عموم المفهوم الى جعل كل موضوعا وفي فلا منافاة بين
المفهوم ومنع عمومه وبين ما هو مبنى المفهوم من السببية المنحصرة
اذ لما كان لكل موضوعا فيتعلق السببية المستفادة من الكلام
الكلية وعموم الآثار لاستيعاب وانحصار السبب في الشرط لا ينافي
بالاضافة الى الآثار كما مر في المثال وان بقي فان بمجيء
فيتحقق ثبوت الغناء بصفة الكلية والاستيعاب بالافراد وان
الاستيعاب عمومه ويجعل بيانا في الغير وجود سبب او لبعض الآثار
انتفاء الشرط لعدم منافاته للانحصار لان المسبب لمختلف
مماثله فان الشرط وهو مجيء الامير مثلا سبب للكلية والاستيعاب
السبب الاخر المفروض عنه انتفاء مجيء الامير سبب لبعض الافراد
ولا تنافي بينهما اذ يصدق معه ان سبب الاستيعاب منحصر
وبتحقق المفهوم لانتفاء الاستيعاب بانتفائه ان المعلق انتفائه
ثبوت الحكم في الجملة عند انتفائه فمنع عموم المفهوم لا ينافي
المنحصرة اذ الكل ملاكه جعل العموم في المنطوق موضوعيا
[illegible] النتيجة عن ملاك الامر ومناط الشرط
موضوعا او طريقيا وليس بعجيب كيف وقد خفي الامر على الجل
حتى من المتوغلين المحصلة حيث انهم قرروا البحث والكلام
الغفران لهم ذكره واذا ابيع ان الاحوال احتاج بعض المحققين
دلالة الشرطية على احالة الانفعال غفلة عن حقيقة الحال
الامر وهو الكلي الموضوع المتقدم للاجمال لا يتطرق في المقام
النادر وعليه الاتكال ومنها انه لو تعدد الشرط واتحد الجزاء
الجدار فقصر وان خفي الاذان فقصر فبناء على المفهوم
التعارض بين الجملتين لان المسبب المنحصر لا يعقل تعدده
وقع التعارض لكن لا بين المنطوقين ولا المفهومين لكونهما
في النفي والاثبات بل بين كل من المنطوقين ومفهوم الاخر
المتعارض ما اذا وجد احد الشرطين دون الاخر فان السببية
تقتضي وجود الجزاء بوجود كل من الشرطين وانتفائه بانتفاء
وجد احدهما دون الاخر لان قضية منطوق احدهما وجود
مفهوم الاخر انتفائه والنسبة بينهما عموم من وجه لان وجود
مع عدم الاخر قد يجتمعان وقد يفترقان فيتعارضان في مادة
وهو وجود احدهما دون الاخر كما عرفت فلا بد في العلاج
دفع التعارض وعلاجه على ما يستفاد من مطاوي كلماتهم بوجوه
احدها تخصيص مفهوم كل منهما بمنطوق الاخر لان المنطوق اقوى
المفهوم والتخصيص اولى من سائر الوجوه فيجعل منطوق
كل مخصصا لمفهوم الاخر [illegible] المفهومين في القضيتين انه اذا

منها ان الحكم
لجزاء اذا كان

١٣٥

متعدد او متحد

ومنها ان الحكم والجزاء اذا كان مرتبطا بشروط متعددة بمعنى ان الشرط اذا كان متعددا
لكان الجزاء ايضا متعددا او متكررا بتعدده مثل قوله اذا بلت فتوضأ واذا
نمت فتوضأ ومثل قوله اذا خفي الجدار فقصر واذا لم يسمع الاذان فقصر
ومقتضى منطوق كل من القضيتين حصول الجزاء بحصول ذلك الشرط كما ان مقتضى
مفهومه انتفاؤه عند انتفائه بمعنى ان قضية منطوق قوله اذا بلت فتوضأ
هو حصول الامر بالوضوء بحصول البول وقضية منطوق قوله اذا نمت فتوضأ
حصول الامر بالوضوء بحصول النوم وقضية مفهوم الاول انتفاء الامر
بالوضوء عند انتفاء البول ومفهوم الثاني انتفاء الامر به عند انتفاء النوم
وهكذا المثال الاخر فلا تعارض ولا منافاة بين المنطوقين كما لا تعارض
بين المفهومين الا انه يقع التعارض بين مفهوم كل منهما ومنطوق
الاخر فمنطوق كل مناف لمفهوم الاخر ولا يمكن الجمع بينهما بتخصيص احدهما بالاخر
اذ النسبة بينهما عموم من وجه لا عموم مطلق حتى يمكن الجمع بينهما بالتخصيص اذ مفهوم
الاول في المثال الاول هو انتفاء الوضوء عند انتفاء البول وهذا اعم من
ان حصل النوم او لا ومنطوق الثاني فيه هو حصول الوضوء بحصول النوم
وهذا ايضا اعم من ان حصل البول او لم يحصل فلا بد اولا من ملاحظة الترجيح
الدلالتي بين الدليلين المتعارضين الذين كانت النسبة
بينهما عموما من وجه ثم الترجيح الصدوري ثم الترجيح الى ان يحصل التخيير وهكذا اما هو مقرر
في تعارض الاحوال فنقول وقد ذكروا لرفع التنافي والتعارض في المقام وجوها
الاول ما في الهداية من تخصيص عموم مفهوم كل بمنطوق الاخر ترجيحا
لاقوى الدليلين على الاخر وتقديما لجانب المنطوق لقوته على المفهوم
انتهى ومقتضى هذا التوجيه من ملاحظة الترجيح ان يكون كلا من
الشرطين في الدليلين سببا مستقلا في حصول الجزاء والثاني ما قيل
من ان نفي التعارض بين الدليلين قرينة للجمع بينهما بالغاء المفهوم
رأسا ويراد من الشرط السببية المطلقة وقيل ان الوجه الاول
لا ينطبق على قواعد باب تعارض الاحوال وهي ملاحظة الترجيح
الدلالتي اولا فان كانت النسبة بين المتعارضين عموما من وجه اولى
فالارجح من الوجه الثاني لان التعارض بنفسه حينئذ كان قرينة
للجمع فذلك الجمع جمع تبرعي لا شاهد له ولا دليل على اعتباره وقال
ان الثمرة بين الوجهين ظاهرة في نفي سببية الثالث والرابع وهكذا
لحصول الحكم والجزاء فان مقتضى الوجه الاول هو نفي الثالث
والانحصار السبب لحصول الجزاء في الشرطين بناء على ما هو المعروف
المشهور من حجية العام المخصص في الباقي لان مقتضى عموم مفهوم
كل من الدليلين هو انحصار السبب في ذلك الشرط الموجود في ذلك
الدليل على ان يكون سببا منحصرا انتفاء السببية عن غيره الا انه

والمنطوق
ح

المعنى المجازي
وهو ح

مثلا يقال ان المفهوم في
المثال الاول وهو انتفاء
الوضوء عند انتفاء البول
مخصص بالنوم ومعناه
ان انتفاء البول مطلقا غير
النوم سبب لانتفاء الوضوء
واما النوم فسبب لحصول الوضوء
وهكذا المثال الاخر فيقال
ان انتفاء النوم مطلقا غير
البول سبب لانتفاء الوضوء
واما البول فهو سبب لحصول
الوضوء فيكون كل من النوم
والبول سببا للوضوء وهكذا
المثال الثاني ح

بمقتضى الوجه الاول خرج من تحت عموم المفهوم وانتفاء السببية الشرطية الدليل الاخر فيكون ذلك الشرط ايضا سببا لحصول الجزاء واما الباقي اعني ما بقي سببا تاما لتاثير الشرطين فيكون داخلا تحت عموم المفهوم في انتفاء السببية عنه مثلا في المثال الاول المذكور اذا شك في ان الرعاف ايضا سبب لحصول الوضوء كالبول والنوم ام لا فمقتضى الوجه الاول نفي كونه سببا اذ خرج من عموم مفهوم كل منها الاخر فيكون كل من البول والنوم سببا لحصول الوضوء واما الثالث وهو الرعاف فيبقى تحت العموم فينفي السببية عنه واما مقتضى الوجه الثاني فهو انه لا ينفي الثالث اذ سببية الثالث والرابع غير منافية لارادة السببية المطلقة حينئذ الغي المفهوم واريد من ان النوم والبول في المثال المذكور سبب على الاطلاق لان مقتضاه احتمال ان يكون هنا سبب ثالث اخر لحصول الوضوء وهو الرعاف مثلا انتهى خلاصة مقالته وفيه نظر لان ما ذكره من ان مقتضى الوجه الاول نفي الثالث من جهة انه خرج من عموم المفهوم بعض ما خرج وبقي منه ما بقي انما يصح بالنسبة الى المنطوق اللفظي كما ان ما ذكره المشهور من ان العام المخصص حجة في الباقي انما يكون ايضا في العمومات المنطوقات اللفظية فغيرها يصح التمسك بعموم العام في الباقي بعد التخصيص مثلا اذا ورد عام لفظي كقوله اكرم العلماء وخرج منه زيد وعمرو فيصح ان يقال خرج منه ما خرج اعني زيدا وعمرا وبقي الباقي من الافراد تحت العام فاذا شك في دخول فرد من الباقي تحت العام فيتمسك بعموم العام واما بالنسبة الى المفهوم فلا يصح لان المفهوم اذا كان دلالته التزامية ناشئة من وضع الجملة الشرطية للعلة التامة المنفصلة المنحصرة فهو تابع لملزومه المنطوق في العموم والخصوص فاذا فرض تخصيص المفهوم بمنطوق اخر فلا بد من ان يتصرف في ملزوم ذلك المفهوم لخروجه عن حقيقته بان لا يراد منه العلة التامة المنحصرة ضرورة التي له تخصيص مفهوم كل بمنطوق الاخر مع بقاء الجمل الشرطية على حقيقتها من العلة التامة المنحصرة لان مقتضى التخصيص وخروج المنطوق الاخر عن تحت المفهوم هو ان السبب لحصول الجزاء شيئان ومقتضى بقاء الملزوم على حقيقته هو انحصار السبب في شيء واحد وان هذا الا التناقض والتنافي والحاصل ان المفهوم اذا كان دلالته التزامية وتابعا لملزومه المنطوق فلا بد الا ان يتصرف الملزوم المنطوق لخروجه عن حقيقته ويراد منه المعنى المجازي ~~بمنطوقه~~ بعدما اذا فرض تصرف في المفهوم لخروج منطوق الاخر عن تحته والا لم يكن اللازم تابعا للملزوم بل ولا لازما له كما لا يخفى واذا انقرض الملزوم لخروجه

كلا من م

العام م

لا في المفهومات م

وليس في المفهوم في نفسه عموم ولا خصوص م

الملزوم المنطوق م

137

لخروجه عن حقيقته كان هذا الوجه الاول بعينه راجعا الى الوجه الثاني في عدم نفيه الثالث ايضا اذ ليس في المفهوم عموم بالاستقلال حتى تمسك بعمومه فيقال خرج منه ما خرج وبقي فيه ما بقي بل انما هو تابع لملزومه فاذا انقرض الملزوم بعدم ارادة العلة التامة المنحصرة فلم يبق هنا عموم في الانتفاء عند الانتفاء حتى تمسك في نفي الثالث بانه خرج منه ما خرج وبقي فيه ما بقي نعم انما يصح ما ذكره من نفي الثالث على الوجه الاول لو قيل بان المفهوم دلالة تضمنية اذ بناء عليه كان وضع الجمل الشرطية لمجموع القضيتين من قضية الثبوت عند الثبوت وقضية الانتفاء عند الانتفاء فيصح ان يقال ان جزء الموضوع له وهو القضية الثانية بعد تخصيصه وخروج المنطوق الاخر عنه بنفي سببية الثالث والرابع نظرا الى بقاء عمومه بالنسبة الى الباقي حيث انه خرج منه ما خرج وبقي ما بقي ولكن بناء على هذا يلزم تخصيص في المفهوم ومجاز في الجملة الشرطية حيث انها موضوعة لمجموع القضيتين التامتين التي لم يخرج منهما شيء وقد استعملت فيما خرج من مفهومه منطوق الاخر فافهم وايضا انما ذكره من نفي الثالث انما تم بناء على ما هو المعنا من ان المفهوم انما يستفاد من اطلاق الكلام من باب عدم ذكر القيد بمعنى ان المستفاد من اطلاق السببية حيث لم يذكر سبب اخر انما هو السببية التامة المنحصرة فاذا خصص المفهوم بما خرج عن تحته فبقي اطلاقه بالنسبة الى الباقي بحجته لكان المفهوم من اطلاق السببية فبتخصيصه لم يلزم مجاز بالنسبة الى منطوق اصلا الثالث ان يقال او قيل ان يقيد منطوق كل منهما بمفهوم الاخر فيكون كل من الشرطين وحده مع عدم الاخر سببا لحصول الجزاء فيقال ان خفاء الجدران وحده مع عدم خفاء سماع الاذان سبب لوجوب القصر كما ان خفاء سماع الاذان وحده مع عدم خفاء الجدران سبب لحصول ~~لحصول~~ وجوب القصر وهكذا الكلام في المثال الاول فحينئذ يرتفع التعارض الواقع بين مفهوم كل واحد منهما مع منطوق الاخر بان منطوق كل منهما بمفهوم الاخر ومعناه ان ارتفاع التعارض يكون بان سببية كل من الشرطين ~~لحصول~~ لحصول الجزاء مقيدة بعدم الاخر فسببية خفاء الجدران لوجوب القصر انما تكون مع عدم خفاء سماع الاذان كما ان سببية خفاء سماع الاذان

بل اذا انقرض في الملزوم واريد منه المعنى المجازي فليس هنا مفهوم اصلا فيكون هذا الوجه الاول راجعا الى الوجه الثاني في عدم نفيه الثالث ايضا م

بناء عليه م

بتقييد م

لوجوبه يكون البتة مع عدم خفاء الجدران وقد يقال لا في رده هذا التوجيه او قيل في
بانه يلزمه خلاف الفرض والاجماع في بعض الصور التي كان
مشتملا عليها اذ من الصور ما اذا كان الشرطان هما موجودان كالوصول
الى موضع كان فيه خفاء الجدران وخفاء الاذان او ما اذا حصل
البول والنوم والصورتان الاخريان ما اذا كان الشرطان معدومين
او مختلفين بان وجد خفاء الجدران وعدم خفاء سماع الاذان
يعني يسمع الاذان او العكس في الاختلاف ولا اشكال في الحكم
بحصول الجزاء في صورة ما اذا كانا مختلفين من دون ان يلزم
خلاف الاجماع اذ بناء على هذا التوجيه كان السبب لحصول الجزاء
مع شرط السببية وهو وجود كل من الشرطين مع عدم الاخر موجودا
فيحكم بوجود المسبب الذي من دون ان يلزم يكون هنا مانع من خلاف
الاجماع وغيره كما لا خلاف ايضا في الاجماع ثم على الحكم بانتفاء الجزاء
في صورة ما اذا كانا معدومين اذ السبب لحصول الجزاء منتف
رأسا فلا يحصل المسبب قطعا وانما الكلام في صورة ما اذا
كانا موجودين فان مقتضى هذا التوجيه هو الحكم بانتفاء الجزاء فيها ح
اذ بناء عليه كان الشرط سببية السبب لحصول الجزاء عدم الاخر
ومن البين ان هذا الشرط غير حاصل فيما اذا كانا موجودين فلا بد
ح من الحكم بانتفاء الجزاء مع انه خلاف الاجماع حيث
انهم اطبقوا على الحكم بحصول الجزاء وانه خلاف الفرض لان
المفروض اذا كان كل واحد منهما مع عدم الاخر سببا لحصول
الجزاء كان كل منهما معا بطريق اولى سببا لحصوله قطعا و
لكنه مدفوع بالمنع ان مقتضى هذا التوجيه هو الحكم بانتفاء
الجزاء فيما اذا كانا موجودين بل مقتضاه فيه انما هو الحكم
بحصول الجزاء لان الشرطين اذا كانا موجودين فاما ان يكونا
موجودين متقارنين او متعاقبين فعلى الاول كان شرط
سببية كل منهما وهو عدم الاخر حاصلا اذ يصدق في كل موجودين
متقارنين ان حال وجود كل كلا منهما لم يكن الاخر موجودا او الحاصل
ان السببين لحصول الجزاء كخفاء الجدران وخفاء الاذان اذا
وجدا بنحو التقارن بدون التقدم والتأخر كان حال وجود كل
منهما عدم وجود الاخر وان شئت توضيح الحال في المقام فلترجع
الى ما ذكروه من نظائره في الفقه حيث ان نظائره فيه كثيرة منها
اشتراط الملكية للبيع فقد اشترط في البيع ان يكون ملكا فلو وجد
البيع والملكية في آن واحد بنحو التقارن فقد ذكروا ببطلان
البيع من جهة ان حال وجود البيع لم يوجد الملكية وهكذا سائر

متقارنين
سائر الموارد فاذا كان شرط سببية كل منهما وهو عدم الاخر حاصلا فيما اذا وجدا
كان مقتضاه الحكم بحصول الجزاء فلا يلزم خلاف الاجماع ولا خلاف الفرض واما
على الثاني فيحكم بحصول الجزاء مستندا الى الشرط السبب الاول الذي وجد من
قبل وكان شرط سببيته وهو عدم الاخر حاصلا واما الاخر فحينما وجد فكان
مهملا لم يستند اليه الحكم بحصول الجزاء فظهر ان الايراد المذكور غير وارد
على التوجيه الثالث فهذا التوجيه المذكور لدفع التعارض وعلاج التنافي
في غاية المتانة والقوة الا انه يرد عليه بانه لا يدفع التعارض وكان التعارض
باقي مفهوم كل ومنطوق الاخر باق على حاله لانه اذا جاء احد السببين ولم
يجيء الاخر كما اذا جاء البول ولم يجئ النوم مثلا فمقتضى ما ذكره الموجه من
تقييد منطوق كل من قوله اذا بلت فتوضأ واذا نمت فتوضأ بمفهوم الاخر
هو ان يكون البول في الفرض المذكور سببا لوجوب الوضوء لانه فيه وجد ولم يجد
النوم بعده فالبول مع عدم النوم سبب لوجوب الوضوء فحيث ان مفهوم كل
منهما لما لم يكن بناء على هذا التوجيه مقيدا بشيء وكان باقيا على عمومه
كان مقتضى عموم عدم النوم الذي لم يجئ بعد في الفرض المذكور هو
الحكم بانتفاء الوضوء فيكون التعارض بينهما من حيث اقتضائها الوضوء
وانتفاء الوضوء فح بطل هذا التوجيه الثالث اذ يلزم من وجوده
للعلاج ودفع التعارض عدمه وما هو كذلك فهو ليس بتوجيه بل هو
عين بقاء التعارض فافهم الرابع ان يقيد منطوق كل منهما بمنطوق
الاخر فيقال ان كلا من الشرطين كخفاء الجدران وخفاء الاذان مقيدا
بالاخر سبب لحصول الجزاء ومقتضاه ان هما معا سبب لحصول الجزاء
فح لا منافاة بين مفهوم كل ومنطوق الاخر ومع ذلك فيه قيل
ان هذا الوجه ارداء الوجوه ولكن التحقيق ان نقول ان غرض
الموجه من هذا التوجيه هو ان الجملة الشرطية ظاهرة في استقلال
سببية الشرط وكونه منحصرا بمعنى ان لها مدلولين احدهما كون
الشرط سببا مستقلا والاخر كونه سببا منحصرا فالمفهوم انما يستفاد
من مدلولها الثاني فيقع التعارض بينه وبين منطوق الاخر
ولكنه في مقام التوجيه يبقى مدلولها الثاني على حاله لكي
يستفاد منه المفهوم الا انه يتصرف في مدلولها الاول فيقول
ان اطلاق الكلام والسببية وان اقتضى كون الشرط سببا
مستقلا الا ان ~~هذا الاطلاق مقيد~~ انا نرفع اليد عن هذا الاطلاق
ونقيده بالاخر فنقول ان الشرط لم يكن سببا مستقلا بل انما
يكون جزء سبب فان السبب لحصول الجزاء انما يكون مجموع
الامرين فالمفهوم اذن عبارة عن انتفاء الجزاء عند انتفائهما
معا فح ارتفع التعارض فعلى هذا فليس في هذا التوجيه الا

غاية ما في الباب ان الحكم بحصوله
مستند الى كل منهما او الى واحد
منهما مبني على مسألة التداخل
في الاسباب وعدمه التي سيأتي
ذكرها عنقريب ان شاء الله

~~تقييد الاطلاق ولا ريب ان التقييد شايع في جميع الاطلاقات~~
~~فلا يكون كاشفا له التوضيح فلا يكون هذا التوجيه اردء التوجيهات~~
~~كما قيل بل يكون احسنها نعم لو قيل بان كونه سببا مستقلا مستفاد~~
~~من وضع الجمل الشرطية لا من اطلاق الكلام بمعنى انها موضوعة~~
~~لكون الشرط سببا مستقلا منحصرا كان هذا التوجيه اردء~~
~~التوجيهات لاستلزامه مضافا الى تقييد الاطلاق ارادة~~
~~المجاز البعيد الغير المأنوس الذي لم يعهد ارادته~~
تقييد الاطلاق ولكن التقييد وان كان شايعا في جميع الاطلاقات
الا ان هذا التقييد تقييد قبيح من جهة استلزامه خلاف الاتفاق
لانهم اطبقوا على ان الاستقلال السببية المستفاد من الجمل الشرطية اطلاق ٤
باق على حاله ولم يجز التصرف فيه بالتقييد وبارادة السببية من
الشرط منضما مع شرط اخر وانما جاز التصرف بالنسبة الى مدلولها
الثاني اعني كونه سببا منحصرا واما لو قيل بان الاستقلال غير مستفاد
من اطلاق الكلام وانما هو مستفاد من وضع الجمل الشرطية بان
كانت موضوعة لكون الشرط سببا مستقلا فيلزم مضافا الى تقييد
الاطلاق ارادة المجاز البعيد الغير المأنوس الذي لم يعهد ارادته
فيكون هذا التوجيه على ما قيل اردء التوجيهات الى هنا ما ذكره
المحقق [?] اعلى الله مقامه من ان السبب لحصول الجزاء انما يكون احدهما
المعين وكان الاخر امارة على وجود السبب في مقام الشك مثلا يقال
ان السبب لوجوب القصر في المثال المذكور انما هو خفاء سماع
الاذان بحيث كان انتفائه موجبا لانتفاء القصر واما خفاء الجدران
فجعل امارة على وجود خفاء سماع الاذان في موضع الشك بمعنى لو وقع الشك
في حصول خفاء سماع الاذان وعدمه بواسطة عدم وجود المؤذن
في البلد او بواسطة غيره من العوائق والموانع لسماع الاذان
كان خفاء الجدران امارة على حصول خفاء الاذان بحيث ان
حصل خفاء الجدران كان السبب لحصول الجزاء وهو خفاء الاذان
حاصلا والا فلا فح ارتفع التعارض بين مفهوم كل ومنطوق
الاخر وفيه انه لا دليل على ان الاخر امارة على سببية احدهما
المعين في جميع الامثلة وفي مسئلة تعدد الشرط على كليتها
نعم انما هو تابع للدليل في خصوصية المسئلة وخصوصية المثال
فان وجد الدليل والقرينة في خصوص المثال على ان الاخر امارة
فبها والا فلا نحكم بانه امارة بل نحكم بانه ايضا سبب لحصول الجزاء
فيقع التعارض بينهما الخامس ما يستفاد من كلام صاحب الفصول من

١٣٩
من ان ظاهر الجملة الشرطية هو ان للوصف العنواني الثابت للموضوع
مدخلية في ثبوت الحكم بان يكون الحكم الثابت للموضوع باعتبار وصفه
باعتبار وصفه العنواني فح يستفاد منه المفهوم مثلا يقال ان
ظاهر قوله اذا خفي الجدران فقصر هو ان الحكم ثابت للموضوع القصر ح
باعتبار وصف خفاء الجدران بحيث لولا الوصف لم يكن القصر
ثابتا وهذا بعينه هو المفهوم ثم اذا تعدد الشرط كقوله اذا
خفي الجدران فقصر وقوله اذا خفي سماع الاذان فقصر كان
تعدده قرينة على ان العلة والسبب لحصول الحكم والجزاء هو
القدر المشترك بين الشرطين ويكون كلا منهما سببا لحصول الحكم
باعتبار صدق القدر المشترك عليه فما هو ظاهر الجمل الشرطية
من اعتبار الوصف العنواني كان ملغى بعد تعدد الشرط وليس
للكلام ح مفهوم الا باعتبار انتفاء القدر المشترك الحاصل
بانتفاء الشرطين معا فاذا كان السبب بعد تعدد الشرط هو القدر
المشترك فارتفع التعارض بين مفهوم كل ومنطوق الاخر ثم ان
الظهور المدعى من اعتبار الوصف العنواني ليس ظهورا
ناشيا من وضع الجمل الشرطية ولا من اطلاقها حتى يلزم من
الغائه بعد تعدد الشرط مجاز او تقييد الاطلاق وانما هو
ظهور مقامي ناشي من خصوص المقام فلا يلزم ح من الغائه مجاز
ولا تقييد وفيه اولا انه ~~منع حصول~~ نمنع هذا الظهور في كل
مقام نعم في خصوص الوصف فقط قيل ان تعليق الحكم على الوصف
مشعر على العلية ولكن ليس في كل قضية حتى قضية زيد قائم ثم ان
الظاهر هو اعتبار الوصف العنواني في ثبوت الحكم وثانيا سلمنا
اعتباره في كل قضية حيث ان الحكم في كل قضية انما هو ثابت
لموضوعه باعتبار وصفه ولكن لا نعلم ان العلة لثبوت الحكم
في كل قضية انما هو نفس الوصف العنواني حتى يثبت المفهوم
او العلة لثبوت الحكم شيء اخر خفي وهو قدر مشترك بين الوصف
العنواني وبين الغير فلا يثبت المفهوم مثلا اذا قلت اذا بعت
[?] فلا ترتكبه فوصف البيع وان كان معتبرا في ثبوت
الحكم بعدم الركوب الا انه لا نعلم ان العلة لثبوت الحكم
بعدم الركوب هو نفس خصوص البيع او العلة لثبوته هو
القدر المشترك بين البيع والصلح وغيره من العقد فلو
كان العلة لثبوته هو القدر المشترك اعني العقد فلا يلزم
من انتفاء البيع انتفاء الحكم اذ الحكم ح ثابت بوجود الصلح ايضا

الرابع ان الهيئات المجتمعة في موضوع في الحج قد تكون تقييدية بحيث تكون مما اعتبر قصده وتعيينه وقد تكون تعليلية بحيث ليست مما اعتبر قصده وتعيينه فالاول كما في الصلوة والصوم حيثما اجتمع فيها هيئات متعددة كهيئة النذر والقضاء والاستحباب وغير ذلك فانه لابد في اتيانها من تعيين الهيئة و[؟] قصدها والا لبطلت جزما والثاني كسجدة السهو حيثما وجب عليه في صلوته خمس سجدات مثلا لاجل كلام وسلام وزيادة تشهد وقيام وقعود وقعت في الصلوة فالهيئات فيها تعليلية اذ اللازم عليه اتيان خمس سجدات ولا يجب عليه تعيين الهيئة بانها للكلام او زيادة تشهد وهكذا وبالجملة ان الهيئة قد تكون تقييدية يجب قصدها وتعيينها وقد تكون تعليلية لا يجب قصدها وتكرر الشرط اذا تعدد وكان هذا قرينة على ان الهيئة فيه تقييدية ليس الا في ارتفاع التعارض بين مفهوم كل ومنطوق الاخر مثلا يقال ان خفاء الجدران علة لوجوب القصر ومفهومه ان انتفاءه خفائه موجب لانتفاء القصر من حيث خفائه وهذا لا ينافي ان الجدران لا يكون انتفاء خفاءه موجبا لانتفاء القصر من هيئة اخرى غير هيئة خفاء الجدران اعني هيئة خفاء سماع الاذان بل تكون تلك الهيئة الاخرى موجبة لوجوب القصر وفيه انه لا دليل ولا دلالة على هذا الجمع كما لا دليل على ان الهيئة في كل امثلة تعدد الشرط تقييدية يجب قصدها وتعيينها هذا ولكن اقرب التوجيهات المذكورة لرفع التعارض وارجحها في نظرنا انما هو التوجيه الثالث من تقييد منطوق كل بمفهوم الاخر لما عرفت من اندفاع ما يرد عليه من التزامه خلاف الظاهر والاجماع في بعض الصور مع انه لا يستلزم ~~المجاز~~ ارادة المجاز وغيره واما ما ذكر من الايراد بانه لا يرفع التعارض فيما اذا جاء احد السببين [؟] دون الاخر فانما هو غلط على طريقة صاحب المعالم من ان ~~[؟] الدلالة~~ [؟] دلالة المفهوم دلالة التزامية ناشئة من وضع الجمل الشرطية للمعنى التوقف واما على طريقتنا من ان دلالة المفهوم ناشئة من اطلاق السببية حيث ان الوضع لمطلق السببية لا لمعنى التوقف ولكن اطلاق السببية يقتضي كونه سببا تاما منحصرا فيستفاد من هذا الاطلاق الانحصار الدلالة على المفهوم على ما عرفت توضيحه فانه على طريقتنا كان التعارض بعد التوجيه الثالث باقيا على حاله والتوجيه لا يكون دافعا للتعارض فيما اذا جاء احد السببين دون الاخر لما مر من ان المفهوم بناء على التوجيه الثالث لم يكن مقيدا الذي ~~[؟]~~ فعمومه يقتضي انتفاء

الجدران
صح

وبعبارة اخرى ان قصد هيئة خفاء الجدران وتعيينها بخصوصها موجب لوجوب القصر وانتفائه موجب لانتفاء القصر بهذه الهيئة وهذا لا ينافي ان قصد الهيئة الاخرى وتعيينها ~~موجب لانتفاء~~ كقصد هيئة خفاء سماع الاذان موجب لوجوب القصر ايضا
صح

بين صح

انتفاء الجزاء مع عدم تحقق الاثر وهذا ينافي اقتضاء احد سببيته احدهما مع عدم الاخر لحصول الجزاء واما على طريقتنا من ان دلالة المفهوم مستفادة من اطلاق الكلام فبعد التوجيه الثالث من تقييد المنطوق بالمفهوم لم يبق في الكلام مفهوم اصلا حتى يقال انه لم يقيد الذي فعمومه يقتضي انتفاء الجزاء فيكون التعارض باقيا على حاله وذلك لان المفهوم على طريقتنا انما هو مستفاد من اطلاق السببية حيث ان اطلاقها هو السببية التامة المنحصرة ومقتضى كونها منحصرة تامة هو المفهوم والمفروض ان اطلاق السببية بناء على هذا التوجيه مقيد بعدم الاخر فيكون السبب لحصول الجزاء في منطوق كل منهما بانضمام عدم الاخر فبعد تقييد اطلاق السببية بعدم الاخر ليس في الكلام اطلاق سببية حتى يستفاد المفهوم من ذلك الاطلاق فيقال ان المفهوم غير مقيد الذي يقع التعارض بينه لاقتضائه انتفاء الجزاء وبين المنطوق كما لا يخفى فظهر ان ارجح التوجيهات على طريقتنا هو الوجه الثالث كما ان ارجحها على طريقة صاحب المعالم هو

التوجيه الاول ومنها انه لا اشكال ولا كلام في انه يجوز ان يجتمع المتكلم في كلام واحد بين المنطوق ونقيضه اي بين المنطوق والمفهوم على عمومه مثل ما اذا قال ان جاءك زيد فاكرمه وان لم يجيء زيد فلا تكرمه وقيل ان الكلام الاول وهو المنطوق كان مغنيا عن اعتبار المفهوم بقرينة ذكره المفهوم ثانيا ولكنا نقول ان كلامه الاول باق في دلالته على المفهوم وكان كلامه الثاني تأكيدا للمفهوم فيكون من قبيل التصريح بما علم ضمنا ولا غرو فيه كما لا ثمرة بين الغاء المفهوم وتأكيده وانما الكلام فيما اذا اجتمع في كلام واحد بين المنطوق وبين بعض افراد نقيضه كما اذا قال ان جاءك الانسان الابيض فاكرمه وان جاءك الانسان الاسود فلا تكرمه وتظهر الثمرة في الضد الثالث كالانسان الاحمر مثلا في انه ملحق بالكلام الاول او الثاني او انه كلام مستقل ففيه وجوه ثلثة هذا اذا كان له فرد ثالث واما اذا لم يكن له ثالث كالحركة والسكون فهو مثل ما اذا جمع بين المنطوق ونقيضه في انه لا ثمرة فيه وبالجملة فالمثال الوارد في الفقه للجمع بين المنطوق وبعض افراد نقيضه هو ما قيل من انه اذا غسل الثوب النجس في المركن مرتين واذا غسل في الجاري مرة واحدة والثمرة تظهر باعتبار الوجوه الثلثة في الغسل في الكر من انه مستقل

الثالث صح

المنطوق صح

المتكلم صح

الذي فهم من كلامه الاول
صح

او ملحق بالركن او بالجار ح مثل ما ورد في الخبر في مقام ان تصرف
الولي في مال اليتيم منوط بالمصلحة او عدم المفسدة من ان المراد من ~~اهل~~
ان مفهوم كلامه ع انه اذا كان في تصرفه مصلحة اليتيم
فيجوز واذا كان فيه مفسدة فلا يجوز ويظهر الثمرة في التصرف
الذي ليس فيه مصلحة ولا مفسدة من حيث انه مستقل او ملحق
بالاول او بالثاني والتحقيق انه لا اصل في البين يقتضي
واحدا من الوجوه الثلثة بالنسبة الى الفرد الثالث بل الوجوه
الثلثة تابعة لنظر المجتهد واجتهاده في خصوص المقام على
حسب الخصوصيات والخصائص القراين فربما تقتضي اجتهاده
على حسب خصوصيات ان يقول بانه ملحق بالاول او بالثاني المقام ح
او يقول بانه مستقل ومنها انه قد ذكر بعض المحققين في
حاشيته على المعالم ما مضمونه انه لو علق امور على الشرط وقد علق
من اللفظ او الخارج اناطة الحكم في كل واحد من تلك الامور بالشرط
كما في قولك ان جاءك زيد فاكرم العلماء حيث ان حكم الاكرام في
واحد واحد من افراد العلماء منوط بمجيء زيد فالظاهر كون المفهوم
منه عدم وجوب اكرام احد منهم عند انتفاء مجيء زيد وهذا الظاهر
في ان المفهوم هنا يكون لعموم السلب لا لسلب العموم بمعنى ان رفع
الايجاب الكلي على ما هو الظاهر من اللفظ في المقام حاصل بالسلب
الكلي لا بالسلب الجزئي وفيه ما لا يخفى عليك من ان تلك الامور
بعد ما كانت مذكورة بلفظ واحد كلفظ العلماء في المثال المذكور
الذي مثله لمدعاه كان ما ذكره هنا من ان المفهوم يكون لعموم السلب
منافيا لما ذكره سابقا من ان عموم المنطوق اذا كان بالايجاب
الكلي كان مفهومه لسلب العموم اي لرفع الايجاب الكلي الحاصل
بالسلب الجزئي لوضوح ان عموم الجزاء في هذا المقام على حسب
مثاله يكون ايضا بالايجاب الكلي فيكون مفهومه نظرا الى كلامه السابق ح
لسلب العموم فلا يكون ما ذكره هنا من ان مفهومه يكون لعموم السلب
الا مناقضا ومنافيا لما ذكره سابقا نعم لو انه كان ممثلا لما ذكره هنا
بمثال ان جاءك زيد فاكرم عمرو العالم وبكر العالم وخالد العالم
وهكذا على طريق عطف بعض تلك الامور على بعض بنحو التفصيل
فلا يكون ما ذكره في المقام منافيا لكلامه السابق اذ المنوط بالشرط ح
انما يكون كل من تلك الامور مفصلا بالفاظ متعددة فلا جرم يكون
مفهومه لعموم السلب كما في كلامه السابق فان المنوط بالشرط
انما يكون مجموع الامور بلفظ واحد فيكون مفهومه لسلب العموم
ولا منافاة بينهما فتامل فارجع الى كلامه في كتابه سابقا ولا
حتى يظهر لك حقيقة الامر والله العالم بحقائق الامور

١٤٧

الامور ومنها ان الجزاء هل يتكرر بتكرر الشرط ام لا مثل اذا قال ان رجع اذا شك
في الصلوة وجب عليك سجدة السهو فاذا شك تكرر العدد فيها فهل يتكرر ~~[illegible]~~
السهو سجدة السهو بتكرر العدد ام لا او ان الشرط اذا كان مختلف الجنس فهل يتكرر
الجزاء بتكرره والاول كما اذا قال ان افطرت نهار رمضان فكفر فاذا افطر تكرر
الافطار بالاكل والجماع اللذين كانا مختلفين جنسا فيتكرر الكفارة واما اذا
تكرر الافطار بالاكل وحده بان اكل متعددا فلا يتكرر الكفارة ثم ان هذه
المسئلة اي مسئلة تكرر الجزاء بتكرر الشرط لما كانت قضاياه اقضاء لثمرة مسئلة
تداخل الاسباب لواسطة ان مسئلة تداخل الاسباب هارية ايضا فيها اذا لم يكن
الدليل جملة شرطية كما اذا قال البيع سبب ملك حيث ان النزاع في تداخل الاسباب
وعدمه جار فيه بسبب تعدد البيع مع انه لا ربط له بمسئلة تكرر الجزاء بتكرر الشرط
فلا بد من التكلم في اصل ثمرة مسئلة تداخل الاسباب ليظهر حال الاقتضاء
~~من حال ثمرتها فنقول التكلم فيما يتفرع في الامور الاول في معنى تداخل الاسباب~~
النزاع في ح ~~[illegible]~~ وهنا مقامان احدهما تداخل الاسباب وعدمه والاخر تداخل
المسببات وعدمه وقيل هنا مقام واحد وهو تداخل الاسباب واما
المقام الثاني فيه كاتي في المقام الثاني ولكنا نذكر كلا منهما بعون
الملك الوهاب فنقول قبل التكلم في المسئلة لا بد من التنبيه
على امور الاول في معنى تداخل الاسباب وقيل معناه كما هو
العوايد وهو تداخل النتيجة اي الاكتفاء بامتثال واحد في مقام
العمل كما يقال بعدم التداخل يقول بان التكاليف متعددة
فهي مقتضية لتعدد الامتثال بالتكليف وان الامتثال الواحد
دادا التكليف بفعل واحد غير كاف والقائل بالتداخل يقول
بان الامتثال الواحد كاف سواء قيل بعدم تعدد الاسباب في
السببية والتاثير بان يكون الكل منها مع تعددها سببا
واحدا في تاثيره على مسبب واحد او قيل بتعددها في
التاثير على تعدد المسبب ولكن الامتثال الواحد يكون كافيا
فمناط تداخل الاسباب يكون على وحدة الامتثال سواء قلنا
بعدم تعدد التكليف من اصله او قلنا بتعدده لكن الامتثال
الواحد كاف بان يكون المكلف به حاصلا بفعل واحد تعلق
بها فتداخل المسببات يكون منحصرا فيما اذا كان المسبب
والتكليف ما هيتين متغايرين مختلفي الجنس ولكنا متصادقين
في فرد واحد كما لو نذر اعطاء الصدقة بدرهم على الهاشمي فقال
ان كان الهاشمي فتصدق عليه بدرهم وان كان عالما فتصدق على العالم
ايضا للعالم عليه بدرهم فهذا الى العالم والهاشمي تصادقا على موضوع
واحد فكان عالما وهاشميا لانه اذا بينا تداخل الاسباب على

بمعنى ان مناط التداخل في الامتثال وعدمه يكون بوحدة الامتثال وتعدده ح

التعليم ان علي الاعم من انحاء القول بعدم تعدد التكليف او تعدده و
لكن مع الاكتفاء بامتثال واحد فلابد من ان يكون تداخل الاسباب
في متحد الجنس وتداخل المسببات في مختلف الجنس ليحصل
التميز بينهما واما صاحب الحاشية قال في مسئلة المرة والتكرار
ان العبرة في تداخل الاسباب وعدمه يكون على وحدة التكليف
وتعدده لا على وحدة الامتثال وتعدده فالقائل بالتداخل في
يقول ان الاسباب مع تعددها لا يكون مقتضيا الا تكليفا
واحدا بمعنى ان الحاصل منها مع تعددها سبب واحد
والقائل بعدم التداخل يقول ان مقتضاها تكاليف متعددة
فبناء على هذا القول فتداخل المسببات اعم عام [illegible]
لمتحد الجنس الذي يكتفي فيه بامتثال واحد ولمختلف
الجنس الذي يتصادق في موضوع واحد ولكن سياتي ان في مختلف الجنس
الثاني ان محل النزاع في تداخل الاسباب انما يكون فيما كان
الحكم والجزاء قابلا للتعدد والتكرار واما اذا لم يكن قابلا
للتعدد فلا نزاع فيه بان التداخل فيه قطعي وذلك
مثل ما لا يكون قابلا للتعدد بالذات والعدميات كعدم
الوجوب كقوله ان جاء زيد فلا يجب اكرامه وان
اكل زيد فلا يجب اكرامه فان عدم وجوب الاكرام غير قابل
للتعدد وهو شيء واحد سواء جاء زيد او اكل فلابد فيه من
الحكم بتداخل الاسباب جزما فيكون هذا خارجا عن محل النزاع
في تداخل الاسباب وهكذا مثل العدميات البناء على انه غير
قابل للتعدد فيما اذا وقع جزاء فالتداخل فيه قطعي
وايضا قد مثل بعض الاعلام لما لا يكون قابلا للتعدد بالقتل
كما اذا قيل ان سرق زيد فاقتله وان زنى او قتل نفسا
فاقتله فان القتل غير قابل للتعدد اما لاجل ما ذكره البعض
من ان الطلب المتعدد يرجع الى التاكيد فلا يكون طلبا مغايرا
حتى يتعدد او لاجل ان التحقق القتل حكم وضعي غير قابل
للتعدد فكيف كان فالتداخل فيه قطعي وهكذا
سائر الاحكام الوضعية كالنجاسات والطهارة والملكية
وغير ذلك من الاحكام الوضعية فانها كلها غير قابلة
للتعدد فالتداخل فيها قطعي [illegible] البحث على القول
[illegible] يكون التداخل فيها قطعيا فتكون خارجة عن محل
النزاع في التداخل واما على القول بعدم [illegible] فتكون
داخلة في محل النزاع وبالجملة تداخل الاسباب في الاحكام

(هامش: مختلف الجنس وجهان من انه من قبيل تداخل المسببات او تداخل الاسباب؟)

(هامش: قطعيا اذ النجاسة غير قابلة للتعدد)

١٤٣

(هامش: [illegible] الى الاثر [illegible] لكونه الفعل مرة واحدة)

الاحكام الوضعية قطعي نعم ان الحكم الوضعي ان كان مما له الشدة
متفاوتة بان كان له على تقدير وقوعه جزاء الشرط اثر مغاير لاثره
على تقدير وقوعه جزاء لشرط اخر فان كان ذلك الاثر المتغاير
من قبيل المتباينين فعدم التداخل فيه قطعي وان كان من
قبيل الاقل والاكثر فالتداخل فيه قطعي بالنسبة الى الاقل
وعلى التقديرين كان خارجا عن محل النزاع في تداخل الاسباب
~~ثم ان ذلك البعض من الاعلام قال وهكذا الكلام~~
في كون التداخل قطعيا ما اذا كان ~~المقصود~~ في الاحكام
~~الطلبية~~ ولكن التحقيق في ذلك هو ما نقول من ان هو الاحكام
الوضعية ان كانت من الامور والاوصاف العرفية الاعتبارية
المجعولة كالملكية والحرية والزوجية وغير ذلك فالامر كما ذكر (هامش: العرفية صح)
من انها خارجة عن محل البحث في التداخل فيما وقعت مسببا
لاسباب متعددة اذ التداخل فيها قطعي نظرا الى انه لا معنى [illegible]
لتضاعفها وتزايدها بعضها فوق بعض على سبيل تغايرها حقيقة نحو
التغاير بنحو الشدة والضعف الا اذا كان لها اثر متباين او الاقل
والاكثر فعدم التداخل فيها قطعي واما اذا كانت من الامور
التعبدية الشرعية الغيبية التي لا يعلمها الا الشارع كالطهارة
والنجاسة والحدث وغير ذلك من الامور الوضعية التعبدية
المخفية التي كان بيانها على الشارع فلا تكون خارجة عن محل
البحث في التداخل وعدمه لانها اذا كانت احكاما وضعية تعبدية
غيبية فيمكن تضاعفها وتزايدها في الواقع ونفس الامر اذ النجاسة
مثلا لما كانت امرا تعبديا غيبيا فيحتمل ان تكون متزايدة في الواقع
بسبب تعدد اسبابها مع امكان تضاعفها وتزايدها في الواقع بان
فهذا البحث في التداخل وعدمه فعلى هذا لو وقع في البئر نجاسة
كثيرة متعددة متماثلة كوقوع الكلب او لعابه مثلا فيه مرارا فالاقوى
كما هو التحقيق الحكم فيه بعدم تداخل الاسباب وبتضاعف النزح بها
على القول بنجاسة البئر ولو لم يكن كذلك [illegible] لو تقدير فيه
~~ما يتفاوت بين كثيره وقليله~~ [illegible] ما يتفاوت
كثيره وقليله كالتفاوت الواقع بين كثير الدم وقليله حيث
ان النزح في كثيره خمسين الى اربعين دلوا وفي قليله دلاء
يسيرة لان النجاسة امر غيبي قابل للتضاعف والتزايد فمع قابليتها
لذلك كان التحقيق الحكم بتضاعف النزح مع تعدد وقوعها
في البئر فيكون التحقيق فيها عدم تداخل الاسباب وان قيل
فيها بالتداخل وعلى ما ذكرنا يبنى ما ذكره المحقق في الشرائع من
ان اختلاف انواع النجاسة موجب لتضاعف النزح وفي تضاعفه
مع التماثل تردد احوطه التضعيف لانها في غير صورة الشك وكان (هامش: وبالجملة صح)
المسبب من الاوصاف والاحكام الوضعية وقد عرفت انه ان كان
من الاوصاف الخارجية كالحدث والنجاسة كان خارجا عن محل النزاع من

جهة ان الته اخل فيه قطعي لعدم قابلية التكرار والتعدد وان كان من
الاوصاف التعبدية الغيبية فهو داخل في محل البحث عن الته اخل
من جهة انه ماهية واحدة غير قابل للتكرار والتعدد في الواقع واما
صورة الشك في الصغرى وكان من الاوصاف التعبدية الغيبية
كالنجاسة ولو لوحظ بان شك في ان ذلك السبب الذي كان من الا
الاوصاف التعبدية ماهية واحدة حتى يتداخل قطعا او ماهية
متعددة متباينة حتى لا يتداخل قطعا كما اذا شك ان النجاسة الكلبية
الواقع في الاناء مرارا النجاسة واحدة غير قابلة للتكرار او نجاسة متباينة
متعددة قابلة للتكرار ففي شبيهة بدخولها في محل البحث عن الته اخل
وعدمه اذ البحث عن التداخل وعدمه انما هو بماهية واحدة قابلة
للتكرار وقد قال جماعة فيه بالتداخل وجماعة اخرى بعدم التداخل
واما صورة الشك في الصغرى ففيها ايضا البحث عن التداخل و
عدم التداخل الا ان التداخل فيها يكون على تقدير كون السبب
ماهية واحدة وعدم التداخل فيها يكون على تقدير عدم كونه
ماهية متباينة فان كان ماهية واحدة قابلة التداخل فيه قطعي و
وان كان ماهية متباينة فعدم التداخل فيه قطعي فح لابد من تشخيص
تاسيس الاصل بانه يقتضي كونه ماهية واحدة او كونه ماهية
متباينة فنقول ان الاصل بمعنى اطلاق السبب يقتضي كونه
ماهية متباينة ضرورة ان اطلاق سببية الكلب الواقع في ابتداء
اولا واطلاق سببية الكلب الواقع فيه ثانيا يقتضي تباين النجاسة
وتعددها كاقتضاء سببية البول للوضوء وسببية النوم له تباين
الوضوء وتعدده والا لزم تقييد التقييد باقتضاء السببية
وحدة النجاسة او الوضوء فيقوله اذا بلت فتوضأ واذا نمت فتوضأ
وهذا ما يأباه الاطلاق هذا صورة الشك ولو كان السبب من الاوصاف
التعبدية واما اذا كان من الافعال الخارجية كالغسل والوضوء ونحو ذلك
ولكان الشك في انه ماهية واحدة او متباينة كما اذا شك في ان الغسل
فيقوله اذا اجنبت فاغتسل واذا حضت فاغتسل ماهية واحدة حتى يجري
فيه البحث عن التداخل وعدم التداخل نظرا الى انه ماهية واحدة قابلة
للتكرار فيكون حيثية الجنابة والحيض ح انه ماهية واحدة حيثية تعليلية
خارجة عن ماهية الغسل او انه ماهيتان متغايرتان متباينتان
حتى لا يجوز التداخل قطعا فيكون حيثية الجنابة والحيض ح حيثية تقييدية
مقومة لماهية الغسل فهل يبتني على المباينة او على الوحدة وجواز التداخل
وكان صاحب الى ...ه وجهان ولكن المتجه هو البناء على المباينة
وعدم جواز التداخل واستدل عليه بقاعدة الاشتغال حيث انه قال
ما لفظه واما اذا شك في تباين الطبيعتين الطبيعتين وعدمه مع
الاتحاد صورة كغسل الجنابة وغيره من الاغسال اذ الشك في اجتماعها
في مصداق واحد فهل يبتني على المباينة وعدم جواز التداخل نظرا الى
الاتحاد في الصورة وعدم صورة المباينة غير الاتي به عن الامرين وجهان
والمتجه هو الاول اذ مع احتمال التباين لا يمكن الحكم بتصادق الطبيعتين

الواحد بالاعتبار والنزاع في ان الامتثال ... الامرين او يكتفى ... الى تعدد الامتثال ح ... ان لا يكتفى فيه امتثال واحد ... بل يحتاج الى تعدد الامتثال ح

تعبدية غيبية ح

اللفظي ح

٢٤٣

الطبيعتين في مصداق واحد نظرا الى قضاء اليقين بالاشتغال باليقين بالفراغ وعدم
قيام دليل على اجتماع المطلوبين في ذلك ليحكم معه بالفراغ ومجرد الاحتمال غير كاف في
تحصيل البراءة بل لا يكفي الخروج به ذلك عن عهدة التكليف باحد هاتين قصد الامرين
بادائه هبابي ذلك اشارة اليه انتهى وحاصل ان القطع بالبراءة بعد الاشتغال
انما يقتضي المباينة دالاتيان بالسبب مرتين ولكن يمكن ان يقول ان الا قوى والمتجه
هو البناء على المباينة وعدم التداخل في صورة الشك الا انه ليس لما ذكره من
ان الاشتغال يقتضي البراءة اليقينية والبراءة القطعية لا تحصل الا بالبناء على المباينة
والاتيان بالسبب مرتين بل لما ذكرنا من ان اطلاق الامر بالسبب يقتضي البناء
على المباينة وعدم جواز التداخل كما ان اطلاق الامر بالغسل في المثال المذكور
يقتضي مباينة ماهية الغسل للجنابة والحيض فيلزم منه عدم التداخل وان تباين
به مرتين الغسل و... الاطلاق يلزم ... حيثية الجنابة والحيض على الحيثية التقييدية
ولكن المتجه عندنا هنا هو البناء على عدم المباينة وجواز التداخل كما ان المتجه
فيما اذا كان من الاوصاف التعبدية هو البناء على المباينة وعدم جواز التداخل
وذلك لان اطلاق الامر بالسبب هنا كاطلاق الامر بالغسل في المثال المذكور
انما يقتضي كونه ماهية واحدة وكونه مما يجوز فيه التداخل والا لزم تقييده
بكون الحيثية فيه كحيثية الجنابة والحيض حيثية تقييدية وهذا ما يأباه
اطلاق السبب فالاطلاق هنا مقتضى لجواز التداخل بمعنى كفاية الامتثال الواحد
عن الاوامر المتعددة وعدم الاحتياج الى تعدد الامتثال وهذا ما لا يعارضه اطلاق
السبب اذ غاية اقتضاء اطلاق السبب هو كون السبب ماهية متباينة ولكن هذا مما لا ينافيه
كون مقتضى اطلاق المسبب كفاية الامتثال الواحد فيجري فيه بحث التداخل وعدمه
واما اذا كان المسبب من الاوصاف التعبدية فليس فيه اطلاق المسبب لكونه امرا
معنويا تعبديا حتى يقال ان مقتضاه كفاية الامتثال الواحد فافهم واما ما ذكره من
الاشتغال فيرد عليه اولا انه اذا شك في كفاية الامتثال الواحد والاحتياج
الى تعدد الامتثال فكان المورد في محله ان المختار على ما هو التحقيق هو التمسك
بالبراءة دون الاشتغال وثانيا انه لا معنى للتمسك بالاشتغال مع وجود اطلاق
الدليل اللفظي ومنها انه لا فرق كلام في الاشتغال في الدخول في محل البحث عن
التداخل بين الكلام والاشكال في عدم الفرق بين اقسام الوجوب من كان وغيره
من حيث الدخول في البحث عن التداخل عدا الوجوب الغيري فان التداخل
فيه قطعي باعتبار حصول الامتثال في الواجب النفسي هذا اذا كان وجوبه
ارشاديا عقليا واما اذا كان طلبا شرعيا نفسه يكون التداخل في البحث عن
التداخل الا ان التداخل به ايضا قطعي ايضا باعتبار حصول الغرض
الثالث انه لا فرق في الدخول في بحث التداخل بين اقسام الوجوب
من العيني والنفسي والكفائي وغير ذلك كما اذ التعدد والاسباب
والاوامر بالنسبة الى ما كان واجبا عينيا مثلا فان البحث آت فيه من حيث
ان تعدد الاسباب يقتضي تعدد الامتثال بذلك الواجب او ان الامتثال
الواحد كاف مع تعدد الاسباب الا اذا كان وجوبا غيريا بمعنى لا فرق
بين اقسام الوجوب في الدخول في بحث التداخل الا اذا كان الوجوب وجوبا
غيريا فان التداخل فيه قطعي باعتبار حصول الامتثال به لا محالة بالنسبة من

وقوله فالاطلاق هنا الى قوله واما ما ذكره من الاشتغال ... ليس مما قرره الاستاد دام ظله العالي وانما هو من افكار الكاتب

الامتثال ح

الواجب ماهية واحدة قابلة للتكرار فهل ح

من الاسباب كما اذا كان الغسل مثلا شرطا للاشياء متعددة وكان كل منها سببا لحصوله
كشرطيته للطواف والصلوة والحج مثلا فاذا اتى به مع اجتماع الاسباب حصل
الامتثال به في حق الاسباب فلا معنى لتعدد الامتثال به بحسب تعدد الاشياء
هذا اذا كان وجوب الواجب الغيري وجوبا ارشاديا عقليا واما اذا كان
وجوبا شرعيا كاتيان صوم رمضان للاعتكاف فقد يقال انه داخل في البحث
عن انه اصل بناء على القول بعدم انه اصل لانه للاعتكاف من اتيان صوم آخر
وراء الصوم الواجب الشرعي من رمضان او غيره الا ان انه اصل فيه الا
قطعي باعتبار حصول الغرض من الواجب الغيري بمعنى ان الغرض من اشتراط
الاعتكاف مثلا بالصوم هو حصول شرط الاعتكاف اعني الصوم ولا ريب ان
هذا الغرض حاصل ولو اتى بالصوم الواجب الشرعي وهو صوم رمضان او غيره
كالصوم الواجب بالنذر والعهد فاذا حصل الغرض باتيان الواجب الغيري
في ضمن الواجب النفسي فلا معنى للقول بعدم انه اصل واتيان الواجب الغيري الرابع
مستقلا من دون ان يكون واجبا شرعا فظهر انه لا فرق بين اقسام الوجوب في
الدخول في بحث انه اصل بعد ان الوجوب الغيري وهكذا لا فرق في
ذلك بين الايجابي والندبي والمختلفين بان اجتمع في ماهية واحدة قابلة
للتكرار اسباب واوامر متعددة كلها اوامر ايجابيا او ندبيا او بعضها ايجابيا
وبعضها ندبيا فعلى كل التقادير الثلث كان المسبب امرا واحدا قابلا للتكرار ففي
فيه البحث عن انه اصل وعدمه ولكن قد يقال بل قيل كما في الحاشية وجه على
التقدير الاخير عن بحث انه اصل نظرا الى ما قيل في الاعمال الثلث من الخروج
عن محل البحث الا ان التحقيق انه على هذا التقدير ايضا داخل في البحث عن انه اصل
وما ذكر في الاعمال انما يكون لاجل خصوصية ليست تلك الخصوصية فيما نحن فيه
وبدأ انه يلزم على القول بانه اصل هو ورود الاشكال العقلي الذي لا بد من الرابع
انه افقه واهوا

الى تصور حقايقها حتى نتصور كونهما معلولين لعلة ثالثة نعم باب الاحتمال واسع و
فنقول ان كان ذلك الامر الغير الذي هو سبب للحكم الشرعي واقعا ويكون السبب
الشرعي معرفا وكاشفا عنه مجتمعا مع السبب الشرعي بحسب المصداق ومتحدا معه في
الوجود بان يكونا موجودين بوجود واحد نظرا الى اتحاد الفسق والتاديب كما
هو الظاهر من القائلين بان الاسباب الشرعية معرفات حيث قالوا انها معرفات
وعلامات وكواشف عن المصالح النفس الامرية التي هي العلل للاحكام الشرعية
فان المصلحة القائمة بالشيء ليست مباينة معه في الوجود بل متحدة معه في الخارج
كما ان اصدار الفسق موضوعا للحكم لمصلحة التاديب فيرد ان الاسباب الشرعية معرفات
وكواشف عن العلل النفس الامرية التي هي عبارة عن المصالح الواقعية
القائمة بها فهذا يرجع الى السبب الحقيقي ولخرج عن كونهما معلولين لعلة ثالثة نعم
كون التاديب المتحد مع الفسق في الخارج سببا للفسق بالبداهة بل امر السببية والعلية
بالعكس لان التاديب من العناوين الثانوية وهي معلولات للعناوين الاولية لا
علة لها فاذا صار النوم سببا للوضوء من جهة اتحاده مع عنوان اخر هو السبب واقعا
فيكون هو ايضا سببا غاية الامر ان سببيته ليست من جهة خصوصية عنوان النوم
والنومية بل من جهة عنوان اخر غير النوم متحد معه في الوجود وهذا لا يخرجه عن
السببية ولا ينافيها بل لا بد له ضرورة انه لو قيل ان النوم سبب فهو اعم من
ان يكون لعنوانه خاصا سببا او بما هو متحد ~~معه في الوجود وهذا لا يخرجه~~ مع عنوان
غير اخر وليس شيء منهما منافيا لسببية النوم ولذا ذكرنا سابقا انه اذا كان كلي
سببا فيصح اطلاق السببية على كل فرد من افراد ذلك الكلي لانه عين الفرد في الخارج
فكل فرد من افراده سبب لا من جهة ولذا يتكرر المسبب بتكرر افراد الكلي اذا كان قابلا
للتكرار فرجع هذا القسم الى السببية والمؤثرية ولا يصح ما هو المفروض من كون
السبب والحكم معلولين لعلة ثالثة على ما هو مرجع المعرفية وان كان ذلك الامر الغير
الذي يكشف عنه السبب الشرعي ويكون معرفا له مباينا له في الوجود حتى فكونهما معلولين
لعلة ثالثة امر ممكن معقول بان كان النوم مثلا كاشفا عن امر غيبي مباين له
في الوجود وكان النوم ووجوب الوضوء كلاهما معلولين لذلك الامر الغيبي فانه
امر ممكن والاعتراف به على سبيل الاجمال وليس من الامر المحال وللتعبدية فيه
مجال لان سببية النوم لما كان من الامور التوقيفية ولا سبيل لنا الى معرفة
ملاكها والعلم بمناطها وكيفية سببيتها في الممكن ان يكون هناك امر غيبي واقعي كان
وجوده واقعا سببا وعلة لكل من النوم ووجوب الوضوء معا وكذا الكل من
الاسباب الشرعية ولا سبيل الى دعوى [illegible] الاستحالة ولا مانع من امكانه علاوة
ما يتوهم تارة من جهة ان الاسباب الشرعية يمكن انفكاكها عن الاحكام
المترتبة عليها بل نرى انفكاكها عنها غالبا فربما يوجد النوم مثلا ولا يجب الوضوء
لفقد ان شرط او وجود مانع والانفكاك دليل على عدم كونهما معلولين
لعلة ثالثة لانهما متلازمان لا يحتمل الانفكاك بينهما واخرى من جهة ان
الاسباب الشرعية عند التحليل اما من الامور القابلة للتكرار بخلاف مسبباتها
اذ ربما لا يكون قابلة للتكرار كالحدث والارتداد والجنابة ولو جنى فان الحدث
مثلا امر بسيط وحالة وجدانية لا يتكرر بتكرر اسبابها من النوم والبول مثلا
فكيف يكونان معلولين لعلة ثالثة مع كون احدهما قابلا للتكرار دون
الاخر وهذا ايضا يرجع الى ~~امكان~~ الانفكاك وعدم الملازمة والجواب
عن الاول ان الاسباب عقلية كانت او شرعية ليست بملازمة غير منفكة الى

لا محد
شرط وعدم مانع لتحقق مانع او باي شرط مقتضيا — ولها شروط وموانع فيمكن ان يكون المعلول شرطا مفقودا او مانع موجود دون الاخرى او وجدا معا دون الاخر كشف عن تاميته اجزاء العلة التامة من المقتضي والشرط وعدم المانع بالنسبة الى الموجود ونقصانها بالنسبة الى المعدوم لفقدان شرطا او وجود مانع فيه نظرا الجواب عن الثاني ايضا لان في بلية المحل ايضا من جملة الشرايط وان كان احدهما في هو التكرار دون الاخر كان القابل له واحد الشرط دون غير القابل فالا فلذلك يلي وبيان ما انتى له كونها معلولين لعلة ثالثة كيف ولولا ان ذلك الى ما سيرد عن المعرفية كان تحقيقه الورود وبناء على المؤثرية ايضا كما لا يخفى والحل ما ذكرنا من ان الاسباب الشرعيات فعلتها نفس هذه الاسباب او فعلتها امور اخر واقعية تختلف عنها الاسباب الشرعيات ليس علة تامة بل مقتضيا ت ولها شروط وموانع والتحقيق ان يكون شرطا بمعنى معلولا لها موجودا او شرطا بعضها مفقود او يتخلون او تفكك عن تلك العلية وكيف كان فكونها معلولين لعلة ثالثة واقعية مبائنة الوجود امر ممكن لا دليل على التحقق له مع فان اراد القائل بالمعرفية هذا المعنى ولا اظن لا عرفت من ان ظاهرهم هو الاول وان اراد به ان لك مجرد امكانه عقلا فحق ولكن ايضا نقصه كما عرفت من انه لا سبيل الى التحقق له فتذره في بقعة الامكان الا ان مجرد الامكان العقلي لا يجدي شيئا ولا يترتب عليه الثمرة في كلاي لجد الله اهل وذلك في غيره وان اراد الوقوع بان اوقات الاسباب الشرعية من هذا القبيل المعرفات لامور واقعية غيبية مبائنة الوجود فيكون تلك الامور علة للاسباب والاحكام المترتبة عليها شرعا ففيه انه لا دليل عليه فكيف يدعى وقوعه لانه مجرد دعوى لا ثابتة ولا مثبتة بل هو مما يقطع بخلافه اذ الامكان لا يثبت القطع به وقوعه وما ذكرنا من التقريب مجرد تصوير عقلي وخيال ذهني في قبال الامتناع والاحالة عند من حيث الوقوع عقل ولا اعتبار بل يقطع بخلافه حيث نقطع بان النوم ووجوب الوضوء متلازمان معلولين لعلة ثالثة مضافا الى انه مخالف للادلة الشرعية الدالة على سببية الاسباب الشرعية وترتب الاحكام الشرعية عليها سواء كانت نص في السببية كي ان يقول ان خرج البول سبب او بان في الجملة الشرطية نحو ان بلت فتوضأ فانه ايضا ظاهر في السببية وترتب الحكم الشرعي على نفس المذكور في القضية ولو لكونه معقبا ~~للسبب اسبابا غيبية~~

بعنوان اخر مورد المعنى الدليل فلا يجعل السبب امرا ~~اخر غيبيا~~ غيبيا مباين الوجود علة لها معا مضافا الى انه مما يقطع بخلافه مما تعقل مقتضيه ظواهر الادلة فالقول بالمعرفية على هذا الوجه مما لا دليل عليه بل الدليل على خلافه فتحصل ما ذكر ان ما اشتهر من ان الاسباب الشرعية معرفات لا مؤثرات كلام خال عن التحصيل ولا يرجع الى محصل وان صدر من اهل التحقيق فتعين ان تكون مؤثرات حقيقية وعلل واقعية اما من حيث عناوينها الذاتية او من حيث الغاية ولا يرجع عنوان الاول الا انه كلام اخر لا ربط له بالمقام ولا ينافي لشيء منهما للسببية ولا يفيد شيئا ~~للسببية ولا يفيد شيئا~~ في مسئلة التداخل كما لا يخفى على من له ادنى دراية

ال دليل انه لو ورد امران وتعلقا ان ايته اثنان على ماهية واحدة قابلة للتكرار من دون ان يكون الامران مسببين عن سبب او اذا ورد اوامر متعددة ايته اثنية من دون ان تكون مسببا عن الاسباب على ماهية واحدة قابلة للتكرار كي لو قال ان يرع صم شم قال ايضا صم صم او قال صل صل او قال اعط زيدا درهما اعط زيدا درهما او اكرم زيدا اكرم زيدا فهل هو داخل في محل النزاع من مسئلة تداخل الاسباب او لا قد يقال بل قيل انه خارج عن مسئلة التداخل لوجوه ثلثة احدها عدم انطباق عنوان بحث التداخل عليه لان العنوان قد عنون بتداخل الاسباب وهذا انما يصدق على الاوامر الناشئة عن الاسباب لا على الاوامر الابتدائية لان المفروض عدم كون الاوامر الابتدائية كي في الامثلة المذكورة مسببا عن الاسباب وكونها ابتدائية فكيف يدخل في عنوان تداخل الاسباب بخروجها عن العنوان وهو تداخل الاسباب اخرج بها على خروجها عن محل النزاع ثانيها انهم في الاوامر الابتدائية اختلفوا على قولين احدها تأسيس الامر الثاني والثالث بمعنى تأكيد الامر الثاني للاول وان التعين عن التداخل وعدمه غير آت على شيء من القولين اذ على الاول كان التعين عدم التداخل وعلى الثاني فالتعين هو التداخل فلا يعقل نزاع في التداخل

عدم وعدمه في الاوامر الابتدائية لا على القول الاول ولا على الثاني
لتعين احدهما التداخل وعدمه على كل من القولين ثالثها قضية العنوان حيث انهم عنونوا كلا من بحث تداخل الاسباب والاوامر الابتدائية مسئلة مستقلة وعنوانا براسه وتعدد العنوان دليل على تعدده والنزاع وبناء على كون كل منها مسئلة مستقلة لا دخول احدهما في الاخرى والا فلا وجه لتعدد العنوان والكل نظر اما الاول فلمنع عدم انطباق عنوان التداخل على الاوامر الابتدائية لانها ايضا ناشئة عن الاسباب وهي الدواعي الداعية الى الامر حيث ان صدور الامر عن الآمر بدون داع وسبب محال لا تحتمله وجود المكلف والعقل الاختياري بدون علة فكل امر لا بد لصدوره من سبب علة وهو الداعي الى صدوره من الآمر فتعدد الامر يكشف عن تعدد السبب الذي هو الغرض الداعي للآمر على صدور الامر فعنوان تداخل الاسباب يشمل الاوامر الابتدائية ايضا لرجوع الامر فيها الى تعدد الاسباب فان قلت ان المراد بالاسباب في تداخل الاسباب هو الاغراض والدواعي الآمرية كما هو الظاهر من مسئلة تداخل الاسباب بل المقطوع به ان الغرض والداعي موجود في جميع الاوامر ولو في الاوامر الناشئة عن الاسباب الا سواء الدواعي فان الاسباب في عنوان تداخل الاسباب شرعية في غير الدواعي بان يكون كل من الاوامر ناشئة عن سبب خارج عنها هو الغرض الداعي لصدور الامر فلا يشمل الدواعي الاغراض قطعا قلت سلمنا ذلك الا ان للاوامر الابتدائية ايضا اسبابا اخر سوى الدواعي حتى يدخل في عنوان بحث التداخل وذلك لان المراد بالاوامر المسببات عن الاسباب في مسئلة التداخل ليس هو الفاظ الاوامر حتى يقال ان سبب صدوره هو الغرض والداعي الى الامر فيرجع معنى الاسباب المبحوث عنها في المقام ضرورة عدم معقولية النزاع في التداخل بالنسبة الى نفس الالفاظ بل انما المراد بالمسببات هو المطلوب للآمر ومعانيها التي تستفاد امرية الآمر به وهو الطلب الذي هو حقيقة الامر ومعناه

ويوفق قلنا بان الطلب غير الارادة كما عليه الاشاعرة فلا فساد في دخولها في
مسئلة التداخل باعتبار وحدة امتثال الطلب وتعدده اذ سببية الطلب وعليته
في نفس اللفظ بناء على ما هو صريح كلمات جل او كل القائلين بمغايرة
الطلب للارادة من كون الطلب انشائيا يوجد بوجود اللفظ
ويحدث بحدوثه ويكشف عنه اللفظ كشفا انيا بمعنى ان اللفظ علة لحصوله
في النفس كما صرحوا الاشاعرة بانه ايجاد المعنى باللفظ او مال النطق وغير
من التعبيرات الظاهرة بل الصريحة في ان المعنى الانشائي الذي
يقولون به ويجعلونه كلاما نفسيا هو معلول للفظ يوجد
التكلم بسبب اللفظ فبناء عليه يكون الطلب في الاوامر الابتدائية مسببا
عن اللفظ ومعلولا له فيحصل لكل لفظ طلب وان ذاتي فيتعدد الطلب
بتعدد الالفاظ التي تكون اسبابا للطلب فينطبق عليها تداخل الاسباب
وان قلنا بان الطلب بمعنى الارادة او قلنا غيرها لكن لا ان المعنى يوجد
بوجود اللفظ وان اللفظ علة لحصول الانشائي النفساني بل بان
الطلب والمعنى النفسي يكون في حصوله مقارنا للفظ على ان اللفظ
يكشف عنه كشفا انيا لا لميا بان يحدث الطلب بايجاد المتكلم له في النفس
عند التكلم لا باللفظ بل على سبيل المقارنة كما هو ظاهر كلمات بعض
القائلين بالمغايرة فنقول اولا ان الاسباب في تداخل الاسباب اعم
من المعرفات والمؤثرات والمشهور على ان الاسباب الشرعية معرفات
لا المؤثرات فالاسباب بمعنى المعرفات شاملة للالفاظ بناء على عدم كون
الالفاظ علة للطلب بل كاشفة عنه على احد الوجهين من ان الطلب عين
الارادة او انه مقارن للفظ لان الالفاظ معرفات وكواشف عن الطلب
فيشمل عنوان تداخل الاسباب للاوامر الابتدائية ايضا اذ هناك اسباب
او معرفات متعددة فيتفرع النزاع في التداخل وعدمه حرفا بحرف وثانيا
سلمنا ان المراد بالاسباب ليس هو المعرفات بل المراد منها هو المؤثرات لكن
نقول ان الالفاظ على الوجهين وان لم تكن اسبابا وعللا للطلب بل كاشفة عنه
على سبيل الاني لا اللمي الا انها علة للاثر الحاصل من الطلب القائم بالفعل
وهو اتصاف الفعل بالمطلوبية او اتصافه بكونه مما يستحق على عمله المدح و
الثواب وتاركه الذم والعقاب ضرورة ان علة كون الفعل متصفا بالمطلوبية
او كونه مما يستحق فاعله المدح هو تعلق الامر به اذ قبل الامر لا يتصف بشيء
منها فعلة اتصافه بها وانتزاع الوصفين منه هو صدور الامر فيجري بحث
التداخل بالنسبة الى الاثر القائم بالفعل الحاصل من الطلب فكما انه يقع النزاع
في التداخل بالنسبة الى الطلب وكذا يتطرق النزاع بالنسبة الى الوصفين المذكورين
ايضا اذ من المعلوم انهما انما ينتزعان من الفعل باعتبار تعلق الامر به فالامر علة
وسبب بالنسبة الى الوصفين فيندرج تحت عنوان تداخل الاسباب حيث انه اذا
تعدد الاوامر فتعدد سبب الوصفين فيتنازع في انها هل تتداخل في التأثير
فيكون هناك مطلوبيتان وثوابان وعقابان او لا فاخراج الاوامر الابتدائية
بالنظر الى العنوان لا وجه له فان قلت ان الاسباب المبحوث عنها في المقام
هي الاسباب الشرعية بل قد قيد العنوان بها في كلمات بعضهم وسببية اللفظ للطلب

١٤٢

للطلب او لما ينشأ عنه ليست شرعية بل لغوية ووضعية فالاوامر الابتدائية خارجة
خارجة عن تقييد الاسباب بالشرعية وان لم تكن خارجة عن مطلق الاسباب قلنا اولا
منع التقييد المذكور بل عنوان البحث اعم كما يقتضيه اطلاق عنوان الجل لولا الكل
وثانيا سلمنا التقييد بالشرعية الا ان المراد كون مسببا تها شرعية لا فراغ الاسباب
العقلية والعادية لا كون نفس الاسباب شرعية فالمراد هو الاسباب المترتبة
عليها الاحكام الشرعية وان كانت الاسباب عقلية او عرفية او وضعية
في قبال الاسباب الامور العقلية او العادية من القتل والحرق والموت والكسر
ونحوها فالاوامر الابتدائية داخلة في عنوان تداخل الاسباب فان المسببات
فيها احكام شرعية وهي الارادة او الطلب وان كان سببية الامر للطلب وضعية
وعرفية واما ثانيا فلان الخلاف في التأسيس والتأكيد في الاوامر
الابتدائية عبارة اخرى عن الخلاف في التداخل وعدمه فان القائل
بالتأكيد يقول بالتداخل والقائل بالتأسيس يقول بعدم التداخل وهو عين
النزاع في التداخل وعدمه فعدم جريان النزاع في التداخل مع تسميته
بناء على كل واحد من القولين لا يقتضي لخروجها عن محل النزاع بل
جريان النزاع في التداخل بملاحظة مجموع القولين كيف ومن الواضح ان
النزاع في التداخل وعدمه لا يجري على كل واحد من التداخل وعدمه
فهو ما وقع لان يقال انه بناء على التداخل لا نزاع في التداخل وبناء
على عدم التداخل لا نزاع في عدمه وهذا واضح لا يقبل الانكار فالنزاع
في التداخل جار في الاوامر الابتدائية وان كان ملاكه هو النزاع
في التأسيس والتأكيد كما هو الحال بعينه في مسئلة التداخل ايضا
حيث ان القائل بالتداخل يقول بالتأكيد وبعدم التداخل بالتأسيس
فلم يعلم المراد بعدم جريان النزاع على شيء من القولين بكونه متوجها لقوله
في محل النزاع لا منافاة له وبعبارة اخرى ان دليل على الى واحد منهما
لا تغايرهما ضرورة ان التداخل عبارة عن كون كل واحد من شقي التداخل
وعدمه بازاء كل من شقي التأسيس والتأكيد لانه عبارة عن مجيء
كلا شقي التداخل وعدمه معا بازاء كل واحد من شقي التأسيس و
التأكيد كما لا يخفى واما الثالث فلانه تعدد العنوان وكون مسئلة التداخل
معنونة بالعنوان مستقل في كلمات جل الاصوليين من المتقدمين الذين هم المرجع في
تعيين محل النزاع والمعنون لها في الخلاف فيه لان عنوان النزاع في كلامهم
مختص بالاوامر الابتدائية ولم يعنونوا مسئلة تداخل الاسباب في علم الاصول
وانما هو مذكور في كلماتهم في الفروع الفقهية في الابواب المتفرقة منها
منها كتاب الطهارة من نواقض الطهارة والاغسال والكفارات ونحوها
فمن المحتمل ان يكون النزاع المعنون في الاوامر الابتدائية عين مسئلة

لم يعنونوا به

به اهل الالباب موضوعا او مناطا وكيف كان فليس في كل تعم
تعدد العنوان في كشف عن فرد في الاوامر الابتدائية عن تعدد
التداخل وكونها مسئلتين مستقلتين وجعلها عنوانين مستقلين في
كتب بعض المتأخرين لا يدل على تعدد النزاع اذ لا تعدد بعدم
كونها مستقلتين فيقع عليه البحث والايراد
ولا وجه للاستشهاد بكلامهم فلابد من بيان ملاك الفرق بين المسئلتين
بل كان للجواب لا بمجرد تعدد العنوان في كلام بعض لان مجرد
تعدد العنوان لا ينفع الا اذا اختلف جهة البحث ولو في وحدة و
جهة البحث لزم اتحاد العنوان وورد الاشكال على من جعلها
متعددا ايضا ولكن الذي يختلج بالبال على ما يقتضيه التحقيق
هو ان الاوامر الابتدائية وان كانت داخلة في مسئلة تداخل
الاسباب من حيث اللفظ او المعنى ومتحدة معها من حيث الثمرة
حيث ان غرض البحث في كليهما يكون في الواقع في وحدة
الامتثال وتعدده الا انها خارجة عن بحث تداخل الاسباب
لا باعتبار ما ذكر من الوجوه بل باعتبار اختلاف جهة البحث
بمعنى ان خروجها عن بحث التداخل لا يكون لما ذكر من الوجوه
بل لما هو الملاك والميزان في الفرق بين المسائل واختلاف
بعضها عن بعض وهو ما اشرنا اليه من ان جهة البحث والكلام
متغايرة فيهما وذلك لان جهة البحث في مسئلة تداخل الاسباب
عقلية لا لفظية بمعنى نظام فيها الى المسئلة العقلية اذ النزاع
يقع في اقتضاء تعدد الاسباب عقلا التداخل وعدمه ومن المعلوم
ان هذا النزاع انما يكون في المسئلة العقلية وفي الاوامر الابتدائية
لفظية لا عقلية اذ الخلاف فيها انما يقع في ان المستفاد من مداليل
الاوامر المتعددة عرفا هو التأسيس او التأكيد بمعنى
ان نظام في النزاع الى حيث اقتضاء تعدد الخطابات
والاوامر اللفظية التأسيس او التأكيد وتفريع التداخل وعدمه
على هذا النزاع كما فعله القوم وان كان موجبا لرجوع نزاع التأسيس
والتأكيد بالاخرة الى النزاع في التداخل وعدمه الا ان جهة
البحث مختلفة ففي التداخل عقلية وفي الاوامر الابتدائية
لفظية نظير اختلاف مسئلة اجتماع الامر والنهي والنهي في العبادات
على ما مر بيانه واتحادهما من حيث الثمرة واللب لا يضر بالاختلاف ولا
يوجب دخولهما في بحث واحد بعد اختلافهما في الجهة المبحوث فيها ولا
ينافي ما ذكرنا من ان جهة البحث في تداخل الاسباب عقلية وان نظام
الى عقلية المسئلة تمسك كل من الطرفين في مقام الاثبات لا بالادلة
اللفظية لانه في باب التأسيس والاستظهار بالادلة اللفظية في

في اثبات المرام او الزام الخصم بعد العجز عن اقامة البرهان العقلي المرام او
هي لا اوان صدق حكم العقل ولو كذلك من جهة كون مصب البحث فيه هو
الجهة اللفظية ثم ان تم هذا الفرق الذي ذكرناه فهو والا فلابد من تعميم
البحث وادراج الاوامر الابتدائية في عنوان البحث وبينهما وجهان
آخران متعاكسان في الفرق بين المسئلتين احدهما ما قيل ان النزاع
في الاوامر الابتدائية انما هو في وحدة الطلب وتعدده مع قطع النظر
عن مقام الامتثال وفي مسئلة تداخل الاسباب في وحدة الامتثال
وتعدده بعد الفراغ عن تعدد الطلب بمعنى ان البحث في التداخل
بحث في تداخل المسببات وعدمه اي في وحدة الامتثال و
تعدده بعد الفراغ كون الطلب متعددا والبحث في الاوامر
الابتدائية في الحقيقة بحث صغروي منقح لصغرى
مسئلة التداخل بمعنى ان البحث فيها يكون لاحراز موضوع مسئلة
التداخل حيث انه يبحث فيها عن وحدة الطلب وتعدده واما
حكم تعدد الطلب على فرض تعدده موكول الى مسئلة التداخل
فالطلب ان كان متعددا ففيه
النزاع في تعدد الامتثال ووحدته وان كان واحدا ففيه ليس
الا وحدة الامتثال لا محالة ولا نزاع فيه ابدا وفيه اولا ان
البحث في كل واحدة من المسئلتين يكون اعم من البحث
في وحدة الطلب وتعدده ومن البحث في تعدد الامتثال و
وحصر جهة البحث في مسئلة التداخل على مقام الامتثال
بعد الفراغ عن تعدد الطلب لا وجه له بعد كون النزاع اعم من
مقام الطلب والامتثال لان الغرض وان كان هو اثبات
وحدة الامتثال او تعدده الا انه يحصل الى نزاعين لان لوحدة الامتثال
ملاكين يبحث في باب التداخل عن كليهما معا لا عن خصوص احدهما
وثانيا ان البحث في الاوامر الابتدائية انما هو ناظر الى مقام الامتثال
لان جريان القائل بالتأسيس فيها هو اثبات تعدد الامتثال والغرض
من البحث عن وحدة الطلب فيما يبحث عنه فقط ليس الا وحدة الامتثال
الامتثال وتعدده لا مجرد تعدد الطلب من دون نظر الى مرحلة الامتثال
كيف ولا يترتب على محض تعدد الطلب او وحدته ثمرة عملية مع قطع
النظر عن الامتثال حتى يبحث عنه الاخر في فالغرض المهم للاصولي هو
مرحلة الامتثال لا صرف مقام الطلب وثانيهما عكس ذلك الوجه
وهو كما قيل ان البحث في باب التداخل محض في التكلم في وحدة
الطلب وتعدده من دون النظر الى مقام الامتثال وفي مسئلة
الاوامر الابتدائية مفروض في وحدة الامتثال او تعدده بعد احراز
تعدد الطلب فيصير البحث في التداخل بحثا صغرويا منقحا لموضوع البحث
في الاوامر الابتدائية فاذا بني في باب التداخل على عدم التداخل

وتعدد الطلب ~~من حيث لا ان الاجل الامتثال~~ فيه خل في محل النزاع في الاوامر
والابتدائية وبطل حكمه منه مما ذكر، ظهر ضعفه ايضا اذ لا وجه لتقسيم البحث
جهة البحث في باب الادلة اخل على مقام الطلب اذ لا يترتب عليه ثمرة عملية بل
البحوث عنه فيه امر مرحلة الامتثال والتكلم في وحدة الطلب او تعدده وفي
باب الباقية المبحوث عنه ولعله لانه البحوث عنه ومحل النزاع بحيث لا يكون
مقام الامتثال منظوراً للنظر اصلا فالتعرض لذلك الفرق بين المتكلمين بما
ذكر، وكيف كان اذا آل الامر الى هذا فلا بأس بالتكلم في الاوامر الابتدائية
الابتدائية والتحقيق الحال فيها سواء كانت داخلة في محل النزاع او متعلقة
او ومغفته او مربوطة بالمقام على اختلاف الوجوه المذكورة فنقول
انه اذا تعلق اوامر متعددة على ماهية واحدة قابلة للتكرار فاختلفوا
فيها على اقوال ثلثة احدها الحمل على التأكيد اختاره جماعة الى ثمة موافق
الى ثمة منهم الصيرفي ثانيها التأسيس اختاره اكثر الاصوليين منهم الشيخ
وابن زهرة والفاضلين وهو المشهور المحكي عن جماعة من العامة وعامة
اصحاب الحنفي وعزاه الشيخ الى اكثر الفقهاء و المتكلمين ثالثها التوقف
وهو ما عزي الى جماعة منهم العلامة في النهاية والعضدي والرازي
ابو الحسين واستدل على اولوية التأسيس على التأكيد وهو القول الثاني
بوجوه ثلث الاول ان الاصل في الكلام ان يكون مسوقا لغرض الافادة والاستفادة
لانه الغرض الاصلي الداعي على الوضع والحمل على التأكيد خروج عن هذا
الوضع فيحتاج الى القرينة ثانيها الغلبة لان الغالب في الكلام
مسوقة للتأسيس والتأكيد قليل جدا والظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب
الثالث اصالة الحقيقة فان التأكيد مجاز لا يصار اليه الا بقرينة
فيقتضي اصالة الحقيقة حمل الكلام على التأسيس واجيب عن الاول
اولا بان التأكيد ايضا افادة في الكلام لانه افادة بالتأكيد والغرض
المسوق لاجله الكلام الداعي على الوضع اعم من ان يكون تأسيسا او تأكيدا
فالحمل على التأكيد لا يخرج الكلام عن الافادة والاستفادة وثانيا بان
الاصل المذكور يرجع الى الغلبة النوعية وهي لا تعارض الغلبة الشخصية
الموجودة في الاوامر المكررة لان الغالب في الكلام المكرر كون
الثاني تأكيدا للاول لا تأسيسا لحكم جديد ومن هنا ظهر الجواب عن الثاني
ايضا لان غلبة سوق الكلام للتأسيس انما هي في نوع الكلام لا في الصنف
المبحوث عنه في المقام وهو الاوامر المكررة لان التأسيس فيها في جنب
التأكيد قليل جدا والغلبة الصنفية مقدمة على النوعية وعن الثالث
بان التأكيد ليس مجازا في شيء بل حقيقة كالتأسيس لان استعمال
انما هو لحصول الغرض الداعي الى الاستعمال لا في اصل الاستعمال والمستعمل
فيه واحد تأكيدا كان او تأسيسا والاختلاف في الغرض وهو خارج عن
المستعمل فيه الموضوع له فاصالة الحقيقة لا تنافي التأكيد لانه ايضا حقيقة
وللسيد عميد الدين هنا كلام غير محصل المراد حيث قال على ما حكي عنه ان
التأكيد ايضا تأسيس وانما يلزم التأكيد لو كان الامر خاليا عن الطلب

من حيث ان الامر الثاني تأسيس او تأكيد للاول ح

لاولوية التأسيس على التأكيد ح

الثاني ح

١٤٧

الطلب غير مستعمل فيه ابدا او استعمل في الطلب فلا تأكيد بل تأسيس لا معنى له حيث
ان الكل امر دال على طلب مستقل فاين التأكيد ولتوضيح مرامه وتصحيح كلامه مبني على طلبه
على مسئلة مغايرة الطلب للارادة يعني انه بناء على الاول لا يكون التأكيد
متصورا اذ لو كان تأكيد لكان هناك ارادة واحدة لا متعددة وجميع الاوامر
يكشف عن ارادة مستقلة فالحمل على التأسيس يتعين بالثاني لانه على الثاني وهو الذي
الامر الثاني مستعمل في الطلب لا مستعمل في عين ما استعمل فيه الامر الاول
وهو الارادة الواحدة بخلاف ما لو بني على المغايرة لان المستعمل فيه
الطلب المغاير للارادة والطلب قائم بنفس المتكلم لا ينفك عنه اولا فالطلب
واضح له سواء فلا يتصور فيه التأكيد بل كل ما صدر امر حصل معه طلب فيتعدد الطلب
بتعدد الامر لا محالة ولا يتصور التأكيد بل كان التأسيس قهرا وهو مبني
على كون المستعمل فيه بناء على الاول وهو نفس الارادة ايضا، على التحقيق من
كون الموضوع له هو اظهار الارادة لا نفسها لحكم حكم الطلب بناء على المغايرة
حيث ان الاظهار متعدد بتعدد الاستعمال وحيث كان المظهر وهو الارادة واحدة
الآن يؤول الامر الى التأكيد والتأسيس بملاحظة الغرض الداعي على الاستعمال
لا المعنى المستعمل فيه فالمستعمل فيه وان كان متعددا لكن الارادة لو كان الغرض
واحدا فهو تأكيد وان كان متعددا فتأسيس وفي قلب الامر ويرد عليه
النقض بناء على المغايرة ايضا لان الطلب وان كان متعددا فان التأكيد
فيه ايضا الا ان الغرض تارة يكون واحدا او اخرى متعددا فيلاحظ التأكيد
والتأسيس بالنسبة الى الغرض الداعي الى الطلب هذا وما ذكر في المقام
من الاستدلال والجواب كله حسن لا بأس به الا ان الامر بعد في خفاء وانت
ان شئت توضيح الحال فاستمع لما نتلو عليك فنقول انه قد يرد ان الامر في
التأكيد والتأسيس لا يختص بالاوامر المكررة ولا يعرف من تكرار الكلام او
الكلمة فان التأكيد كما يحصل بتكرار الكلمة او الكلام نحو جائني زيد زيد او
جائني زيد جائني زيد كذلك يحصل بدون ذلك ايضا بان يكون هناك كلامان
مستقلان متعددان مادة وهيئة يكون احدهما تأكيدا للاخر كالامر بالاطاعة
مثلا حيث لا يفيد شيئا سوى الارشاد فانه بمنزلة التأكيد او عينه وقد يراد
الامر بين التأكيد والتأسيس ايضا قد يحصل في صورة تكرار الكلمة او الكلام
كما اذا قيل اكرم زيدا اكرم زيدا او كان زيد مشتركا بين شخصين لم يعلم انه
المراد فيهما احدهما بالخصوص ليكون تأكيدا او المراد بكل منهما غير المراد بالآخر
ليكون تأسيسا وكذا الاوامر المتعددة المتعلقة بطبيعة واحدة نحو صل ركعتين
صل ركعتين وقد يحصل في غير ذلك كما ذكره ح والامثلة كثيرة منها قوله في
الدلالة على الظهور فان الامر دائر بين ان يكون الطهور بمعنى الطاهر
فيكون تأكيدا لما استفيد من قوله كل ماء طاهر وبين ان يكون بمعنى الطاهر
والمطهر كما هو احد المعاني للفظ الطهور على ما حكي من اهل اللغة فيكون
تأسيسا ومنها قاعدة كلما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده فهل هي قاعدة مستقلة
لو لم ينطبق على الاسباب الضمان فيكون تأسيسا او مأخوذة من الاسباب
منطبقة عليها فيكون تأكيدا ومنها قاعدة الغرور هل هي راجعة
الى قاعدة التسبيب والمباشرة او قاعدة برأسها ومنها الاوامر الاقبالية

يعني ان التأكيد والتأسيس غير مختص بالتكرار وعدمه بل يحصل به وبغيره ما ذكره ح

لفظياً ح

هل يكون ارشاديا عقليا محضا مفيدة للتأكيد او محمولة على الاستحباب او الوجوب الرعي ومفيدة للتأسيس ومنها قوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي الى هو محمول على الامر العقلي ليكون تأكيدا او على ان الاباحة الشرعية ليكون تأسيسا ومنها قوله اذا شككت فابن على اليقين او الحمل على اصالة الحجة في اليقين مطلقا ولو في الشك الساري ليفيد تأسيس حكم جديد او على البناء على الاقل لئلا يكون الا حجة الاستصحاب الى غير ذلك من الفروع الكثيرة فلو صار اولوية التأسيس من التأكيد قاعدة مستقلة لكانت متبعة في جميع تلك الموارد ولزم حمل الامثلة المذكورة على ما يلزم منه التأسيس الا ان انه يتبين دونه خرط القتاد اذ لم يدل على هذه الاولوية عقل ولا نقل ولم يبنِ عليه عرف ولا اعتبار نعم لو رجع الامر الى قاعدة من قواعد الالفاظ و انطبق الاولوية على شيء منها فهو المتبع اما مجرد التأسيس فلا دليل على اولويته من التأكيد ففي كل مورد لابد من النظر و الملاحظة فان لزم من الحمل على التأكيد ارتكاب مجاز او خلاف اصل وان لم يكن مجازا لغويا كما اذا كانت الجملة انشائية ولزم من تأكيدها حملها على الارشاد مثلا او كانت التأسيس خبرية ولزم من التأكيد كونها لافادة لازم الحكم مثلا تعين الحمل على التأسيس والجهة او تعين من التأكيد لكن لا لمجرد كونه تأسيسا بل لكونه موافقا للاصل معتبرا وكون التأكيد مخالفا له كما في الموضعين المذكورين حيث ان الارشاد خلاف ظاهر الامر وان كان حقيقة لغوية وكون الخبر لافادة لازم الحكم خلاف الاصل وان كان حقيقة ايضا و [illegible] جميع الادلة الثلثة فيصح في المذكوره وما قيل في جوابها باطل على الكمال في الثاني لان الموضوع ان حمل الجمل على التأكيد لو جب ارتكاب خلاف اصل فيقبل في الجواب من ان التأكيد ايضا افادة ليس بشيء اذ ليس كل افادة اصلا في الكلام لان الارشاد افادة في الامر وبيان لازم الحكم افادة في الاخبار مع انها خلاف الاصل لان الاصل في الكلام كونه لافادة غير الامثلة لو كان امرا وافادة نفس الحكم لو كان اخبارا و من هنا صح ان يقال ان التأكيد مجاز حولي وان كان حقيقة لغوية لكونه لحكم المجاز في الاحتياج الى القرينة وهذا هو المراد باصالة الحقيقة وكيف كان فالحمل على التأسيس انما يتعين لو لزم من حمل الجمل على التأكيد خلاف ظاهر وطرح اصل من الاصول المعتبرة المجوزة لغرض الاستعمال التابع من المستعمل فيه لان حكمها حكم اصالة الحقيقة في تعيين المستعمل فيه من حيث الحجة والاعتبار واما اذا لم يلزم من التأكيد خلاف ظاهر اصلا لا من زبلغوي ولا اصولي الا لان اللفظ قد يحمل على حقيقته وظاهره فلا وجه للحمل على التأسيس لمجرد اولويته من التأكيد فان المدار في الالفاظ على الظهور و اولوية التأسيس بنفسها لا ينطبق على ظهور لفظي بحيث لو وجد كونها قاعدة مستقلة معمولا بها في جميع الموارد فلا بد من اثباتها الا الامر في كل مورد الى قاعدة من القواعد الا فهذا هو الكلام في الكبرى وحكم المسئلة واما صغرى المسئلة حتى في ان الاوامر الارشادية المعلوم عنها في المقام هل يوجب التأكيد فيها خلاف ظاهر ومخالفة اصل بعد ما عرفت من عدم العبرة بنفس قاعدة الاولوية او لا حتى يقال بل قيل نعم لان الحمل على التأكيد يوجب

هو هيكون الامر الثاني للارشاد نظير اوامر الاطاعة فتعين الحمل على التأسيس حقيقة ان كون كل ارشاد مخالف للاصل والظاهر ممنوع والمسلم منه انما هو في غير المقام وذلك لان الامر الارشادي له اطلاقان تارة يطلق على ما يتوقف لطرف النصح وهداية الطريق فكانه يجري مجرى الاخبار حيث انه ليس الغرض منه الا مجرد النصح والوعظ دون الامتثال والبعث والتحريك ولا الكشف عن المحبوبية اصلا بل ربما يكون متعلق الامر الارشادي بهذا المعنى مبغوضا وهذا كاوامر الطبيب واخرى يطلق على ما لا يترتب على موافقته ومخالفته ثواب وعقاب ولكن يكون متعلقه محبوبا للآمر ويكون الغرض منه البعث والتحريك لا صرف النصح والوعظ وهذا الاطلاق كاوامر الاطاعة فان الاطاعة محبوبة لا محالة الا انه لا يترتب عليها ثواب وعقاب الا ما يترتب على نفس الواجبات و قد وقع اطلاق الامر الارشادي على كل من القسمين في كلمات شيخنا الاستاذ دام ظله ولذا يكون مخالفا لظاهر الامر انما هو القسم الاول فان الاصل في الاوامر ان يكون كاشفا عن الارادة والمحبوبية وموقعا لغرض البعث والتحريك وكون الغرض منه صرف النصح والارشاد خلاف الاصل وان لم يكن مجازا واما القسم الثاني اذ ليس فيه خلاف ظاهر اصلا لان الغرض الاصلي الذي يكون الاصل في الامر كونه موقعا لاجله موجود فيه ايضا غاية الامر انه لا يترتب عليه ثواب وعقاب ومجرده لا يوجب خروجه عن الاصل اذ لا يقتضي اصل ولا قاعدة يكون الامر مما يترتب عليه الثواب والعقاب بل هو تابع للموارد ووقع قابلية المحل لذلك ولا ارتباط له باللفظ لا من حيث المستعمل فيه ولا من حيث الغرض فانه يمكن اثبات كونه مخالفا للاصل هو القسم الاول دون الثاني والارشاد في المقام على تقدير كونه للتأكيد من قبيل القسم الثاني دون الاول لان متعلق الامر محبوب بالغرض والامر موقع لغرض البعث والتحريك لا محالة لكن لا يترتب عليه ثواب وعقاب زائد على ما يترتب على الامر الاول ومجرده لا يقتضي كونه مخالفا للاصل فالارشاد اللازم في المقام ليس مخالفا للاصل والمخالف للاصل من الارشاد ليس بلازم ومن هنا ظهر انه فاتح ما اورده بعض شيخنا الاستاذ دام ظله حيث انه رحمه الله حمل اوامر الاحتياط كقوله اخوك دينك فاحتط لدينك على الارشاد دفعا للتعارض بينها وبين ادلة البرائة ولم يحملها على الاستحباب خلافا للمشهور حيث انهم حملها على الاستحباب وبه يندفع التعارض وأورد عليه مرارا بان الارشاد مخالف للاصل لان الاصل في الاوامر ان يكون لغير الارشاد فلا وجه للحمل على الارشاد دون الاستحباب ووجه الاندفاع ان الارشاد في الاحتياط بناء على حمل اوامره عليه من قبيل القسم الثاني دون الاول لان عنوان الاحتياط مطلوب ومحبوب والغرض من

١٥٤

تأكيد ٢

فيصح ٢

وهو خلاف الاصل اذ لا يترتب على موافقته ومخالفته ثواب وعقاب سوى ما يترتب على الامر الاول فيكون موقعا للارشاد ح

هو البعث والتحريك ح

ثواب عليه والعقاب ع

الامر به هو البعث والتحريك نحو الاتيان بالمطلوب وجوده وعدم ترتب بناء على كونه للارشاد ولا يوجب كونه خلاف ظاهر الامر او لا ظهور له من جهة الجهة ان جهة الارشاد وعدمه فلا يثبت الاستحباب الشرعي كما عليه المشهور لكن للاجمال وعدم ظهور الامر للحمل على الارشاد كما ذكره رحمه الله و هذا هو الفارق بين ما ذكره قدس سره وبين ما حققناه في هذا المقام لان مقتضى تحقيقنا هو الاجمال وعدم الظهور لا تعيين الارشاد والاثر الثمرة بينهما واحدة وهو عدم ثبوت الاستحباب الشرعي كما عليه المشهور فظهر ان المختار في الاوامر الابتدائية هو القول بالتوقف لكن لا بمعنى الشك في تعيين القولين بان يكون احدهما دون الآخر صحيحا في الواقع ووقع الشك في تعيينه بل بمعنى الحكم بالاجمال وعدم ظهور اللفظ في شيء من التأسيسي والتأكيد وهكذا الحال في جميع موارد دوران الامر بين التأسيس والتأكيد اذ لا يلزم من الحمل على التأكيد ارتكاب خلاف ظاهر حتى يكون مخالفته اصل في شيء من الموارد فبطل قاعدة اولوية التأسيس على التأكيد راسا ولا ينفع في شيء من موارد الدوران اصلا كما ظهر وجهه مما حققناه في المقام ثم ان الذي ينبغي ان نتعرض له هو تعدد الغايات كما اذا قال اغتسل للزيارة اغتسل للتوبة مثلا فهو خارج عن مسألة تداخل الاسباب موضوعا فان الاسباب غير الغايات لا ارتباط بينهما حيث ان السبب لا بد من وجوده قبل الفعل والغاية بعده اذ المراد بها ما يكون علة غائية للفعل بان يفعل الفعل لاجله والعلة الغائية متأخرة عن الفعل لا محالة كما حكي عن الشهيد في تمهيد القواعد من درج الغايات المتعددة في مسألة تداخل الاسباب لا وجه له اللهم الا ان يكون غرضه الالحاق الحكمي فلا بأس به والاشارة الى حكم المسألة اذ لا يخلو ذكره في المقام عن المناسبة فنقول صرح بعض في مسألة تعدد الغايات بعدم التداخل وبعض آخر بالتداخل وفصل بين ما كانت الجهة تعليلية او تقييدية بالتداخل في الاول والاول في الثاني والتحقيق ان التداخل في الاول بصدق الطبيعة وفهم العرف والتفصيل لا يخلو عن وجه اما وجه التداخل فيما لو كانت الجهة تعليلية فلان مفاد الامر المعلل بالغاية مفاد الشرطية لا يزيد عنه بوجه فيه حكم في الواجبات الغيرية وقد عرفت في بعض الامور السابقة ان التداخل فيها قهري لا مجال للنزاع فيه اذ لا ضيق في كون الشيء الواحد شرطا لامور متعددة فالمتعاد من قوله اغتسل للزيارة واغتسل للتوبة مثلا اشتراط التوبة والزيارة بالغسل اما شرطية الكمال او الصحة فاذا حصل الغسل حصل الشرط فيتوصل به الى المشروط وان كان متعددا لحصول غرض التوصل به ولا مقتضي معه للتكرار اصلا لارتفاع الموضوع ومناط الامر بوجوده مرة فلا يعقل بقاء الامر بعد حصول الغرض عليه مع ان قاعدة الاشتغال لا يثبت الامتثال بمرة وعلى هذا فالوجه في التداخل هو ما ذكرناه من كونه قهريا بالمعنى المذكور واما ما ذكره من صدق الطبيعة وفهم العرف لانه انما يناسب الاوامر المقصود بها الامتثال ولا ارتباط له بالاوامر الغيرية التي لا يزيد مفادها عن مفاد الشرطية وليس فيها امتثال واطاعة واما وجه عدم التداخل لو كانت الجهة تقييدية فلان تقيد كل من الامرين بالغاية يوجب تنويع الموضوع وتكثيره ويخرج عن كونه ماهية واحدة فلا بد من اتيان المتباينين لان الغسل بقصد كونه للزيارة موضوع مباين له بقصد كونه للتوبة والتداخل في المتباينين

المتباينين غير معقول ولو ثبت في مورد كالاغسال المقيدة بقصد الغاية التي علم كون الجهة فيها تقييدية كغسل الجنابة والحيض مثلا فهو محمول على الاشتغال لا التداخل ولو شك في كون الجهة تعليلية او تقييدية فالاصل هو الاول على باطلاق المادة لان كون الجهة تقييدية يستلزم التقييد في متعلق الامر بكونه بقصد الغاية والاصل عدمه هذا كله اذا كان الغاية المعلل بها الواجب من الافعال لان كون الغاية من الافعال لا يوجب كون الامر واجبا غيريا كما ذكرنا واما اذا كانت الغاية من غير الافعال كالالم وصف والخوف فهو يرجع الى السبب ويصير الواجب من جهة الجهة نفسيا لا غيريا اذ لا وجه للغيرية لان التوصل به الى فعل آخر لا يتأتى اذ والالزم كون جميع الواجبات غيرية لان الغرض منها التوصل الى شيء لا محالة ولا اقل من المصلحة الكامنة الباعثة على الامر بها فان كلها علل غائية كما لا يخفى فان كانت الغاية غير الفعل كالغسل للجنابة مثلا فهو يرجع الى السبب ثم يتطرق اليه الجهة التعليلي والتقييدي الخ فان كانت تعليلية دخل في محل نزاع تداخل الاسباب لان الماهية واحدة وان كانت تقييدية فهو من تحت التداخل ووجب عدم التداخل لانه راجع بها في المتباينين ولو شك فالاصل الاول وقد اشرنا اليه في بعض الامور السابقة فلا تغفل ثم ان المسألة عقلية لا لغوية ولا لفظية لعدم كون النزاع في معنى اللفظ ولا في معنى السبب عرفا بل النزاع انما هو في ان قضية تعدد الاسباب ومقتضاه عقلا هل هو التداخل او عدمه ولا منافية لما للمتأخرين في المتبنين ايضا في المسألة بالادلة اللفظية من اطلاق السبب او المسبب ولغوه ولا يكشف ذلك عن كون المسألة لفظية لانه من باب مراجعة الادلة لما هو قضية حكم العقل لا لكون جهة البحث في المسألة لفظية فلا تنافي بينه وبين كونها عقلية وذلك لم الوفاق على امكان ثبوت حكم عن الشارع على خلاف ما يقتضيه الاصل الاولي العقلي تعبدا ولذا يقولون ان الاصل هو التداخل الا ما خرج بالدليل وربما يتمسك كل من الفريقين على مذهبه بعد العجز عن الالزام فيه بالبرهان او من باب التأييد لحكم العقل على طبق ما اختاره من الحكم العقلي واي بعد في كون النزاع لغوية ولفظية وانما النزاع عقلية محضة ولذا لا يفرق في حكم المسألة بين ما ثبت الحكم بالادلة اللفظية او اللبية من اجماع او عقل ونحوه كما صرح به بعض المحققين فالمرجع في المسألة هو العقل لا الشرع ولا العرف ولا اللغة واذ قد عرفت ان المسألة عقلية محضة فاعلم ان الاحكام العقلية لا يتطرق اليها الشك والحيرة فان الحاكم فيها هو العقل فاما ان يحكم بالثبوت او السلب فاذا كان له حكم فهو قاطع به والا فقاطع بعدم فلا يتصور الشك في حكمه حيث ان الحاكم هو نفسه لا غيره والحاكم لا يعقل ان يكون شاكا في حكم نفسه اذ الشك انما يتصور فيما كان له واقع يتطرق اليه الجهل والخفاء والتردد والخطأ كالحكم الشرعي مثلا فيمكن فيه شرط او كيفية والحكم العقلي الذي لا واقع له

سوار الوجدان والعقل لا يتصور فيه الخطاء فلا يتطرق اليه الشك بل اما ان يقطع
بالثبوت او السلب نعم لو كان الحكم العقلي من الاثبته لا البديهيات ولكان مقدماته
الاثبته لال والنظر راجعة الى غير الوجدانيات من محسوسات ونحوها فربما يتطرق
اليه الشك لكن لا الى نفسه بل المتعلقة لتقصور وضعف في الحس ونحوه مما
يوجب الشك في الامور الواقعية المجهولة كما لشك كثيرا اما في رؤية الهلال
ونحوه اما الحكم العقلي الوجداني او البرهاني الراجع بالاخرة الى الوجدان
فلا يتصور فيه الشك اصلا وتوضيح ذلك اجمالا ان الاحكام العقلية من قبيل
الوجدانيات والبرهانيات ونعني بالاول ما لا واقع له سوى الوجدان
فيكون الوجدان ظرفا لثبوته لا طريقا الى العلم به كالفرح والسرور والالم
والخوف والجوع والشبع ونحوها فان الوجدان ظرف لثبوتها لا طريق الى
احرازها في الواقع بحيث كان احرازها بنفس الوجدان ولا واقع
لها الا الوجدان ونعني بالثاني ما له واقع يكون العقل طريقا اليه
بمعنى ان البرهان العقلي طريق الى العلم به في ظرفه كاثباتها كان
كحكم العقل بحدوث العالم وبطلان الخرق والالتيام وتركيب الجسم
من الاجزاء البسيطة ونحوها والاحكام العقلية الاصولية الخ
بعضها من قبيل الاول كالحسن والقبح فان ملائمة الشيء للقوة العاقلة
او منافرته لها لا واقع لها سوى الوجدان فهما صفتان ثابتتان للاشياء
عند العقل بحيث لا واقع لها سواه كالفرح والسرور ونحوهما وبعضها من
قبيل الثاني كامتناع الامر والنهي ومسئلة الضد ومقدمة الواجب
في وجه ونحوها فان العقل في مثل هذه المسائل طريق للحكم الشرعي
او الصفة واقعية موجبة له فالحاكم هو العقل لكن متعلق حكمه هو الحكم
الشرعي او الشيء او واقعي فوجه فيستدل بالبرهان العقلي الى ثبوته واقعا
وحيث ان الاثبته الا البديهيات والبرهانيات لابد ان ينتهي امرها بالاخرة
الى البديهيات والضروريات والا لزم التسلسل فلا يعقل
حصول العلم بها الا اذا رجع مقدماته النظرية والبرهان الى الضرورية
والبديهية فلنرجع الكلام الى قسمين لان البديهيات او الضروريات
علي اقسام منها الوجدانيات والاوليات والمحسوسات والتجربيات
الى اخر الاقسام الستة فاما ان ينتهي مقدمات البرهان والنظر الى
الوجدانيات او الى غيرها من اقسام الضروريات فان كان الحكم وجدانيا
العقلي من قبيل القسم الاول او كان نفسه من الوجدانيات والاثبته لا
فلا يتصور فيها الشك بداهة ان الشك انما يتصور فيما كان له واقع
سوى الوجدان اما نفس الوجدان فليس قابلا للشك كما هو واضح
بالوجدان وكذا اما كان من قبيل القسم الاول من القسم الثاني لان نفسها
وان كانت برهانية لا وجدانية الا انه اذا فرض انتهاءها بالاخرة
الى الوجدان فحكمها حكم الوجدانيات في عدم تطرق الشك والتحير لان
المرجع بالاخرة الى الوجدان فالحكم لو فرض فاما ان يحكم بالثبوت او السلب
ولا يعقل بقائه على التحير والتردد لان امر الوجدان لا يخفى على من راجعه

ما هو الذي لم يتطرق اليه الاشتباه والخطاء فربما يتخيل الانسان وجدانه
بما هو عليه شيئا وهو في الواقع على خلافه ولذا يقع الخلاف النزاع في الوجدانيات
المحضة كالكلام النفسي مثلا فضلا عن البرهانيات الراجعة الى الوجدانيات
الوجدانيات وكيف كان فالشك والتحير فيها غير معقول وهو وقوع الشك
الخلاف لانه في محل تطرق الشك والحيرة حيث ان الامر بالاخرة ينتهي
الى القطع والجزم بوجه الطريقي ولا يبقى الانسان متحيرا مترددا بعد
ما كان الامر راجعا الى وجدانه غاية الامر انه اما ان يخطي او يصيب
بان يخطي في الوجدان بمعنى انه يتخيل ان وجدانه على طرف وهو في
الواقع على خلافه فتدبر وان كان الحكم العقلي من قبيل القسم الثاني
من الثاني اي البرهانيات المتوقفة على مقدمات ضرورية اخرى سوى
الوجدانيات فتطرق الشك والتحير فيها امر معقول ممكن بل واقع جدا
كما هو الحال في نفس المحسوسات حيث ترى من نفسك كثيرا الشك في
الهلال ونحوه من المحسوسات لضعف في البصر ونحوه مما يوجب الشك
في الاثبته لا في المتوقف على الحس ونحوه قابل للشك والتحير لا محالة
كقابلية نفس المحسوسات والتحير له ومسئلتنا هذه من قبيل الاول لانها
عقلية محضة لا تتوقف على مقدمات سوى الوجدان بل مقدماتها النظرية
والاثبته لا فيها كلها وجدانية عقلية نحو مسئلة الاجزاء ومقدمة
الواجب والارتباط لها بالشرع او بحرف او لغة او حس او تجربة ونحوها فينبغي
ان لا يقع فيها الشك والتحير بل يقطع اما بالتداخل او عدمه والفرقة
ان المسئلة عقلية غير قابلة للشك والحيرة فيرد عليهم السؤال والاشكال
حيث انهم قد اختلفوا في ان الاصل هو التداخل او عدم التداخل
وان الاصل انما يستعمل في مورد الشك والتردد ثم انهم اختلفوا في
ان الاصل هو البرائة او الاشتغال فقال البعض بان الاصل في تداخل
الاسباب هو البرائة وفي المسببات الاشتغال وقال بان الاصل في
الموضعين هو البرائة فيشكل عليهم بان المسئلة اذا كانت عقلية غير
قابلة للشك فلم يتمسكون بالاصول العملية التي لا مسرح لها الا في مقام
الشك والحيرة فالمراد بقولهم ان الاصل هو التداخل او عدم التداخل
مقابلة والاختلاف العظيم والمعركة الكبرى بان الاصل هو البرائة
او الاشتغال فان اعمال الاصول التي لا مجاري لها الا الشك و
التردد لا يجتمع مع كون المسئلة من المسائل العقلية المحضة التي لا
يدخل فيها شك وتردد ولعل هذا هو الذي السر والنكتة لكلام السيد
الجليل في شرح الكل المحقق الخونساري رحمه الله في ما رقمه على ما في
تداخل الاغسال المتحققة فانه بعد ما حكم بالتداخل في الكفاية بكفاية غسل
الغسل يعني صدق الطبيعة قال ره وما يقال ان الاصل عدم التداخل فخال
من التحصيل اذ لو اريد به الظاهر فهو على خلافه وان اريد به الاستصحاب
يعني به اصالة عدم التداخل فهو لا يعقل في المقام وعلى فرضه فلا عبرة
به وان اريد به الغلبة فممنوعة انتهى حيث انه ره لم يتعرض للاصل العملي

التفصيل في بعض ح

اقتصر على تعرض الاصل العقلي ح

ولم يلتفت اليه اصلا وهو البراءة والاشتغال مع انه كان اولى بالتعرض
فانه اشارة وجهه تنبيه على ان المسئلة عقلية ولا مسرح فيها للاصول
العملية المعولة عند الشك والحيرة ولكن يرد عليه اولا ان تداخل الا
المستحبة فرع على محل النزاع في بحث التداخل لان المبحوث عنه
والمتنازع فيه هو تداخل الاسباب وتداخل الاعمال المستحبة عليها لولا
كلها من قبيل تداخل الغايات لا الاسباب فجعلها من باب واحد ليس
على ما ينبغي بل لا وجه له اصلا لما عرفت من خروج الغايات عن محل النزاع
اذ الاتيان الغاية من الافعال كما هو الحال في الاعمال المستحبة لدخولها
في الواجبات او المستحبات الغير ولا اشكال ولا خلاف فيها اما
للقطع والاتفاق بالتداخل فيها وكونه قهريا كما اذا كانت الجهة تعليلية
او للاتفاق والقطع بعدم التداخل كما اذا كانت الجهة تقييدية
موقوفة على القصد فادخالها في محل النزاع ناش عن الخلط والغفلة
عن هذه النكتة نعم قد يوجد في الافعال المستحبة ايضا ما كان من قبيل تداخل
الاسباب كالاوقات الاتية مثل غسل الجمعة والعيد مثلا الا انه لا يرجع
الايراد عليه لانه فرد نادر جدا الجلي كلامه قابلا للحمل عليه فان كلامه ظاهر
بل صريح في الاطلاق والعموم بالنسبة الى نوع الاعمال المستحبة فالايراد
على اطلاق كلامه متجه لا محيص عنه ولا تعريض فيها هذا الايراد عليه و
غفلته عن الايراد مع كمال مهارته في المنطق الفقهي لان خروج الغايات عن
محل النزاع على الوجه المذكور ورجوع الامر فيها الى الامر الغير شرعي
مما بيناه عليه ولم نر من تفطن اليه وتعرض له بما ذكره بعض
المحققين من خروج الواجب الغيري عن محل النزاع حيث قد وجهناه بعض
ما يقابلها ما قدمناه هنا وفي الامر السابق فافهمه وثانيا ان الامور التي
ذكرها في المقام من الظاهر والغلبة واصالة العدم كلها امور شرعية
شرع لها في الاحكام العقلية بعين ما ذكرناه بعدم تعرضه للاصول العملية
من البراءة والاشتغال حيث جعلناه من اسرار كلامه لان حجية
كل الاعلم منوطة بالجهل وعدم العلم ظنا كان كالظاهر والغلبة او اصلا
كاصالة العدم فلا يتطرق شيء منها في الاحكام العقلية الغير القابلة للشك
كالاصول العملية وما لم يحضر فان كان وجه عدم التفاته الى الاصل والعقل من
البراءة والاشتغال هو ما ذكرنا من كونه مشروطا بالجهل والشك والشك
غير داخل في المسئلة العقلية فيرد عليه النقض بالامور المذكورة لاشتراكها
مع الاصل العملي في كون حجيتها منوطة بعدم العلم اذ لا تفصل حجية اللاعلم
في حق العالم وان لم يكن نظره الى ذلك فلا وجه للتسامح والتغافل
عن الاصل العملي من البراءة والاشتغال بل كان ذلك اولى بالتعرض
جدا وكيف كان فالمسئلة عقلية غير قابلة للشك في محل النزاع المعظم
في ان الاصل هو التداخل او عدمه وان الاصل هو البراءة او الاشتغال
ومن هنا قد قيل او يقال في رفع المنافاة والجمع بين عقلية المسئلة
وبين التمسك بالاصل وجهان احدهما ان المراد به التمسك هو الاصل العملي

علیه ولا ج

وقف کتابخانه آستان قدس رضوی (ع)
ابتیاعی بنام شادروان حسین کی استوان

العملي المأخوذ في موضوعه الشك بل المراد هو الاصل العقلي اي القاعدة العقلية فان
الاصل قد يطلق على القاعدة وهي قد تكون شرعية وقد تكون عقلية فالمراد
ان العقل يقتضي بالتداخل او عدمه وثانيهما ان المراد بالاصل هو الاصل الثانوي
لا الاولي حتى يقال انه ليس في المسئلة للشك فالعقل وان كان قاطعا بالتداخل
او عدمه الا ان النزاع في الاصل الثانوي بملاحظة الاستقراء الموارد الثابتة
بالشرع وملاحظة الاخبار الواردة في تداخل بعض الاعمال والاجماعات
القائمة عليه في بعض الموارد هل هو التداخل او لا لما ذكرنا من توافق التزييني
على امكان ورود حكم شرعي على خلاف حكم العقل مطلقا او في الجملة
فان العقل انما يحكم بالاصل في مورد لم يثبت خلافه بدليل شرعي كما
انه انما يحكم بالبراءة او الاشتغال في الشبهة الحكمية اذا لم يرد دليل من
الشرع على الخلاف فلا بأس بالنزاع في الاصل الثانوي المستفاد من الاستقراء
والغلبة ونحوهما وهذا منسوب الى البحر العلوم روحي فداه والوجه
الثاني باطل اذ ليس النزاع في الاصل الثانوي لانه يحكم مخالف
لصريح كل منهم والتنبيه لا انهم في المسئلة لا ثمانين رابطا اصول العملية
ان النزاع في الاصل الاولي لا الثانوي كما سيأتي ذكره انهم الله
بل لم يعهد من احد دعوى الاصل الثانوي على خلاف حكم العقل او
وقوعه على سبيل الغلبة بل ولا ينبغي توهمه اصلا فضلا عن ان يجعل
محل النزاع في هذه المعركة العظمى والداهية الكبرى التي نزاع فيه
العقول والافكار فيها فتعين الوجه الاول وهو ان يكون النزاع في
الاصل الاولي العقلي على ما يقتضيه القاعدة العقلية وفي التمسك
بالاصول العملية في المسئلة من الاشتغال والبراءة كما وقع من جماعة من الا
ما لا وقع ولا محل له لان الحكم الشرعي في المقام تابع لحكم العقل فاذا حكم
العقل لا يكون الا ان نوجه ويقال ان النزاع وان كان في الاصل العقلي
يمس الحاجة الى تشخيص الاصل العملي ليكون معولا عند الشك فيه فاذا حكم
في مورد انه هل يحكم ان يرجع على خلاف حكم العقل كما حكم بانه التداخل في الافعال وعدمه في
بعض الافعال او لا فلا بد من الرجوع الى الاصول العملية لانقطاع الحكم العقلي و
ارتفاعه وحينئذ نقول ان النزاع في الاصل انما هو لانه مما لم يدعه احد بل النزاع
في الاصل الاولي الا ان احتمال وجود الاصل الثانوي بل احتمال ثبوت الحكم الشرعي
على الخلاف ولو في مورد كاف في مساس الحاجة الى تأسيس الاصل العملي حيث
لا يستغني الاصولي عنه بل يجب عليه التكلم فيه مقدمة للعمل به عند الشك
في ذلك اما مطلقا او في بعض الموارد كما تطرق اليه الشك المذكور
ويشكل ذلك بان مجرد الاحتمال ليس مانعا وقاطعا لحكم العقل لانه
اذا اقتضت القاعدة العقلية شيئا من التداخل او عدمه فلا بد من
الاخذ والعمل به الا اذا علم خلافه ولا يرفع اليه عنها الا مع

العقلي الا انه مع ذلك لا بأس
بتأسيس الاصل العملي وفيه
التكلم في ان مقتضاه البراءة
او الاشتغال حيث انه ربما يمس
يمس الى حد الحاجة اليه في بعض الا
حيان والاحوال وذلك لان
احتمال ورود حكم من الشرع
ان يرجع ولو في مورد على خلاف
القضية العقلية قائم لا محالة
ح

بالتداخل او عدمه فلا
شك في الحكم
العقلي لينتقل
الى الاصول
العملية المأخوذ في
موضوعها الشك
في الحكم الشرعي
ح

العلم بالخلاف فإن علم خلافه يكون الحكم العقلي موجودا باقيا على حاله كما كان
فلا يحتاج الى الاصل العملي ابدا ولو بقي الشك واحتمال الخلاف
كما هو الحال في كل ما كان الحكم العقلي تعليقيا حيث انه يتعلق على عدم
العلم بحكم الشرع على خلافه لا على عدم حكمه عليه واقعا فحكم العقل بالبراءة
في الشبهة الحكمية تعلق على عدم العلم بحكم الشرع بالعقاب الا احتياطا
وحكمه بالاشتغال في الشبهة المحصورة مثلا تعلق على عدم العلم بجعل
البدل او بالرخصة في جميع الاطراف لو قلنا بكونه تعليقيا بالنسبة الى وجوب
الموافقة القطعية او حرمة المخالفة القطعية لا على جعل البدل او الرخصة
في الجميع واقعا وحكمه بوجوب العمل بالظن حال الانسداد مثلا تعلق على عدم
العلم بالنهي عنه كالظن القياسي مثلا لا على النهي الواقعي وهكذا في جميع الموارد التي
يكون حكم العقل فيها تعليقيا ويمكن ثبوت خلافه من الشرع بالخروج الموضوعي
بلحوق الالغاء ونحو الشك في حكم الشرع على الخلاف يكون موضوع حكم العقل
باقيا بحاله للقطع بعدم حصول المعلق عليه وهو العلم بالخلاف فلا حاجة
الى الاصل نعم لو كان حكمه معلقا على تصرف الشرع واقعا بان لا يكون العلم مأخوذا
في موضوع القاطع والمانع عن الحكم العقلي لكانت الحاجة الى الاصل حاصلا
عند الشك في تصرف الشرع لانه موجب للشك في موضوع حكم العقل ولا حكم معه
للعقل لانه تابع لموضوعه فيكون العمل به مع الشك كالعمل بالعموم في الشبهات المصداقية
فلا محيص عن الحاجة الى الاصل العملي اما اذا كان حكمه معلقا على العلم بالخلاف
فلا يرجع الشك في تصرف الشرع الى الشك في موضوع حكم العقل بل يقطع معه بوجود
ما موضوعه وليس مفروض الامر الواقعي بل اعم منه ومن الشك فكما يقطع بالحكم مع
القطع بعدم التصرف الشرعي في موضوعه كذلك يقطع به مع الشك فيه بلا فرق اذ لا حال في
تأسيس الاصل باق على حاله لا ينهدم بالتوجيه المذكور فالتكلم في تأسيس الاصل العملي
من البراءة والاشتغال كما وقع من جماعة من الاساطين والمحققين مع كون المسألة عقلية
مبني على احد امور اما الغفلة عن كون المسألة عقلية وتخيل انها لفظية قابلة للشك
او الغفلة عن عدم تطرق الشك في الاحكام العقلية وتخيل انها قابلة للجعل
واما للغفلة عن الحكم العقلي وقطع النظر عنه فيكون الثمرة علمية محضة لا عملية
لعدم ترتب فائدة على تأسيس الاصل في مقام العمل بعد كونه مع قطع النظر عن حكم العقل
لانه مجرد فرض لا واقع له في البين قلت يمكن ان يقال ان المعلق في المقام
تعليقي على الواقع لا على العلم وليس الحال فيه نظير قاعدة البراءة و
الاشتغال وامثالهما من الاحكام التعليقية المنوطة بعدم العلم بالخلاف
اذ كما يمكن كون التعليقي في الحكم العقلي بالنسبة الى العلم بعدم
الخلاف بان يكون العلم جزء للموضوع لا طريقا كذلك يمكن ان
يكون التعليق فيه ملحوظا بالنسبة الى الواقع بان يكون العلم طريقا
~~كما يمكن ان يكون التعليق فيه~~ اليه لا موضوعا فافهم وميزان الفرق

التعليقين
وميزان الفرق بين التعليقين انه لو كان منشأ حكم العقل هو الجهل او عدم
العلم والشك فلا يرتفع موضوعه الا بظهور الخلاف والعلم بحكمه فيقبح العقاب بلا
بيان ووجوب تحصيل الفراغ بعد العلم بالتكليف فان نفس الشك موضوع وعلة تامة (الفراغ بلا)
لحكم العقل كما يعلم فالرافع للاشتغال هو العلم بالامتثال ومع الشك فيه يستقل العقل
العقل بوجوب تحصيل الفراغ كما يحكم به مع العلم بعدم الاتيان فيكون تعليق
على عدم العلم دون الواقع وكذا لو كان حكم العقل من فروع التحسين والتقبيح العقليين
في افعال المكلفين لان العلم بالجهات جزء للموضوع في الحسن والقبح العقليين
في افعال المكلفين لان العلم بالجهات جزء للموضوع في الحسن والقبح العقليين (العقليين)
فلا يجدي وجود جهة واقعية ما لم يعلم بها في المزاحمة مع الجهة المعلومة الموجبة
للحسن او القبح فحكم العقل تابع للجهات المعلومة فالتصرف في مال الغير مثلا اذا
وقبيح عقلا ما لم يعلم بجهة مرخصة كالاذن ان رجع مثلا فالرافع لقبحه هو العلم بالاذن كما في
الكل الا الاشارة فعند الشك في الاذن يكون القبح العقلي موجودا كما عند القطع بعدم
الاذن فالشك في هذين القسمين تمام موضوع لحكم العقل والتعليق ملحوظ بالنسبة الى
العلم لا الواقع فلا يجوز اجراء الشك في الحكم الشرعي تبعا للشك في موضوع حكم العقل
لعدم تعقل الشك في موضوعه بعد كون الشك بنفسه موضوعا للحكم العقلي اما في غير
ذلك مما موضوع حكم العقل هو الواقع والتعليق ملحوظا بالنظر اليه دون العلم
وما نحن فيه من هذا القبيل فان الشرع اذا امكن ان رجع على خلاف حكم العقل مع
التفاته الى التخصيص في حكم العقل وامتناع التعارض بينه وبين الشرع انما تصرف الشرع
موجب للتخصيص والخروج الموضوعي فان الحكم بالتداخل او عدمه [illegible] لا فعليا
الا في موضوعه شرعا لا يجوز ان يتصرف في حكمه الذي وقع موضوعا للحكم الشرعي
والمراد به في الواقع ان التصرف الواقعي والعلم طريق اليه فموضوع حكم العقل
هو الاسباب الشرعية التي تكون واقعا اسبابا شرعية للمهية واحدة فانما يحكم بالتداخل
مثلا بالنظر الى تعدد الاسباب ووحدة الحقيقة المهية فاذا حكم الشرع بعدم التداخل
في مورد كشف ذلك عن عدم وحدة المهية واقعا ورجوع الامر الى التباين وان
اتحد صورة وهو خارج عن موضوع حكم العقل بالتداخل اذ يحكم بعدم التداخل بالنظر
الى تعدد الاسباب وقابلية المسبب للتكرار فاذا حكم الشرع بالتداخل كشف ذلك
عن وحدة المسبب بعدم تعدده واقعا وان تعدد صورة او كونه مفرغا للاسباب او وحدة
السبب وعدم قابليته للتكرار في نفس الامر او كونه مسقطا ومحصلا للغرض لا امتثالا
للامر [illegible] التخصيص في الحكم بالتداخل او عدمه مبنية بعدم تصرف الشرع
واقعا لان التصرف الواقعي هو المخرج عن الموضوع واقعا وان لم يعلم به والعلم
طريق اليه لا موضوع فالشك في تصرف الشرع راجع الى الشك في الموضوع او موضوع
حكم العقل فيصير الحكم الشرعي مشكوكا لا محالة لانه تابع للحكم العقلي فاذا شك في
موضوعه فيرجع الى الشك في الحكم الشرعي [illegible] الى الاصل العملي بالنسبة
الى الحكم المشكوك وهذا هو الوجه في تصوير الشك في الحكم الشرعي ولكنه (قدم مرجح)
يشكل من وجهين احدهما انه يعقل ان الحكم العقلي في امثال من الاحكام الواقعية
وليس لنا في وجه اثبات العقل ما كان معلقا على امر واقعي يعرض فيه الشك الا في
لا قطعا وجه اثبات العقل وجوهها ان موضوعاتها اعم من المعلوم والمشكوك واثباتها
انها معلقة على عدم العلم بالخلاف لا على عدم ثبوته واقعا فالرافع لها هو العلم بالخلاف
لا ثبوته واقعا فمع الشك في المعلق عليه يكون الموضوع معلوما لا مشكوكا كالحسن والقبح
والبراءة والاشتغال وحجية الظن حال الانسداد فان العقل قاطع بالاحكام المذكورة
ما لم يعلم بالخلاف واحتمال الخلاف غير مانع عن شيء منها وكذا الحال في سائر الاحكام
الوجدانية لاتحاد المناط بمجرد احتمال منع الشرع عن ظن من الظنون مثلا حال
الانسداد لا يمنع عن وجوب اتباعه عقلا بل الحكم بحجية الظن الا اذا علم بالمنع فالموضوع

هو الظن الذي لم يعلم فيه لكي لانه لم يثبت فيه لكي و اقتصاره على الشك حتى يتحقق عدد لنهى
بحكم العقل بوجوب العمل ولكنا به مع القطع بعدم ... الثاني انما انه بعد التسليم
و فرض التعليق بالنسبة الى الواقع يكون الرجوع عنه الشك في العقلي عليه ... اه العمل
العدم لان ذا الشككنا ... الا انه اذ هي مثلا في ... عن ظن نفرد ان الا
عدم التي فيه ... تحت موضوع حكم العقل وهو الظن بالغرر المنهي عنه و اقعا
فيتمسك بالاصل الموضوعي لاحراز موضوع حكم العقل فيترتب عليه ما كان مترتبا على
الواقع كما هو الشأن في الاصول الموضوعية ... الموضوعية وهذا اصل عقلي مبني
على الظن لا نزاع فيه ... عليه بانه مثبت لان المقصود ترتب الحكم العقلي
و ذلك لان اصالة العدم الازلي من الاصول العقلائية ولا يجري القطع
فيترتب عليه الحكم العقلي ... وجود الاصل الموضوعي المنقح لموضوع حكم
العقل لا حاجة الى تأسيس الاصل بالنسبة الى الحكم الشرعي لانه ... حكم
العقل فاذا احرز موضوعه بالاصل كان في قطعا بالحكم ... ويأتي الجواب
عن الاول بان حكم العقل في المقام ليس من الوجدانيات المحضة بان يكون
الوجدان ظرفا لثبوته كالفرح والحزن والجبن والشجاعة ونحو ذلك من الوجدانيات
الراجعة الى الوجدان بمعنى ان منشأ ... الاشياء لا كل ينتهي بالاخرة الى
البديهيات الوجدانية الى غيرها من اقسام البديهيات كما مضى ... و...
الوجدان في مثلها طريق الى الواقع لا ظرف للثبوت وبينهما فرق بين كما ... دائما
وكون موضوع حكم العقل نفسه العدم العلم بالخلاف لا انما يلم في الاحكام
الوجدانية المحضة التي يكون الوجدان ظرفا لثبوتها لا في الاحكام العقلية
التي يكون الوجدان فيها طريقا للعلم ... الراجعة الى الوجدان
فان موضوع حكم العقل فيها هو الواقع والموجب للجزم بالموضوع هو التعرف
الواقعي فالشك في ثبوت الخلاف يرجع الى الشك في الموضوع ولذا ذكرنا
ان التعليق في الاحكام العقلية على قسمين ... من قبيل الثاني
دون الاول لان الاشتغال وعدمه من الاحكام الالهية لا ليته غاية الامر
لزوم انتهاء الالتفات لا الى الوجدان والوجدان في مثله طريق وسبب
للعلم لا محدث وعلة للثبوت والقطع عنه العقل ... الموضوع الواقعي
و تطرق الشك اليه محال فاذا شك في حكم انه راجع الخلاف كان الموضوع
مشكوكا مع انه كان موضوع حكم العقل الاشتغال وعدمه هو الاسباب
والمسببات الخاصة الشرعية التي لم ننته الى ... التعرف من ان ... ذا فيها
من حيث الحكم بالخلاف حكم العقل والا لكان خارجا عن الموضوع
العقلي المحكوم بالاشتغال وعدمه والعلم طريق الى كل من الامرين و
الى ... ان التعليق في الاحكام العقلية الى قسمين وليس ...
لنفي واحد وكونه ملحوظا بالنسبة الى العلم بالخلاف انما يلم في نفس
الوجدانيات لا فيما ينتهي منشأه اليها وانه لعين ضمير من قبيل الثاني
لا الاول ويمنع الثاني بان الاصل الموضوعي لا ينقح في احراز
موضوع حكم العقل كما هو مفصلا في مسئلة الملازمة وحاصله ان
موضوع حكم العقل لو كان مقيدا بعدم العلم بالخلاف فلا حاجة
الى الاصل عنه الشك في ثبوت الخلاف فان الشك يتمم موضوع
حكم العقل ... ومعه لا حاجة الى الدليل بل لا يجري
لانه انما يجري لو كان الحكم متعلقا بالواقع فيتمسك بالاصل الموضوعي
لاحرازه واما اذا كان ثابتا لنفس الشك فالحكم مقطوع عنه الشك للقطع
بموضوعه وهو الشك فلا حاجة الى الاصل ولو كان مقيدا بعدم العلم

154

العلم بالخلاف فلا يجري الاصل ولو كان من الاصول العقلائية اذ غاية ما
يحصل منه هو الظن فاذا فرض كون موضوع حكم العقل هو الواقع فلا بد له
من طريق عقلي وهو منحصر بالقطع ولا ينفع الاصل الا اذا رجع الامر
بالاخرة الى تعميم في موضوع حكم العقل وجعله اعم من المعلوم والمظنون
بان يكون العلم والظن جزء للموضوع وهو خلاف المفروض فانه يرجع الى
القسم الاول وهو اخذ العلم والظن موضوعا لحكم العقل ولا يكاد ينفع
وليعد ... الثاني وهو كون العلم طريقا الى الموضوع الواقعي وهو
عدم ثبوت الخلاف واقعا لان العقل لا يحكم الا بعد احراز عدم
ثبوت الخلاف واقعا وهو ليس الا طريق فان كان هو العلم فهو وصف
انتفائه وان كان هو الاصل اي اصل العدم فلا يجري لان العقل لا
يحكم الا بعد احراز عدم ثبوت الخلاف المتقبل لا ينفع بالاصل
في احراز موضوع حكمه وان كان من الاصول العقلائية لان العقلاء
مجبولون على العمل بالظن لخلاف العقل المستقل الا اذا فرض رجوع
الامر الى اخذ الظن موضوعا لحكم العقل فتأمل فالظاهر ان هذا
... الوهم لا بأس به في تصوير الشك ... الى الاصل العملي
فاذا انتهى الحجة الى الاصل العملي فنقول لا اشكال ولا خلاف
في ان الاصل في المقام الاول هو ... اصل الاسباب البراءة ولا
الشك فيه شك في تعدد التكليف والطلب والاصل يقتضي نفي
التعدد لاصالة البراءة والعدم وهذا هو المراد مما ذكره بعض من
اصالة عدم التعدد او اصالة الاصل عدم التكليف والبراءة
الا ... علم وهو التكليف الواحد وقد يقال بل قيل كما عن
بعض الافاضل في كتابه المسمى ... ان الاصل
يختلف باختلاف الموارد وليس ... واحد واصالة البراءة عند
... مطرد فقد يقتضي الاصل في بعض الموارد بالاشتغال وعدم
التداخل وذلك كما اذا كان مقتضى الاسباب حصول وصف كان
التكليف مقدمة لزوال ذلك الوصف كما في منزوحات البئر
بناء على القول بالنجاسة فاذا وقع سببان للنزح وشك في تعدد
النزح وكان الاصل هو التعدد ولا يتحقق النجاسة فيجب القطع بزوالها
ولا يحصل الا بالتعدد وكذا لو دار الامر بين نزح الاقل والاكثر
في النجاسة فان مقتضى الاشتغال بقائها الى ان يعلم بالزوال ولا يحصل الا بنزح
الاكثر وفيه انه مناف لما صرح به في اول المسئلة من خروج الاول وما نحن من محل
النزاع بكون التداخل فيها قهريا واتفاقيا لعدم قابليتها للتكرار والتعدد
فان مقتضاه الاكتفاء بالواحد والاقل لا وجوب التعدد والاكثر لعدم
جريان الشك في البقاء بعد فرض كون النجاسة امرا واحدا غير قابل للتعدد
فيقطع بزوالها بالواحد نعم لو شك في النجاسة في ان حكمه الشرعي ... الاقل او
الاكثر فلو وجب الاكثر وهو امر اخر ... في المقام ... وعدم الاجتماع
فما وجه له بل لجميع تعدد الاسباب ... السببين ... النجاسة الحاصلة من السببين ... الحاصلة من سبب واحد منهما
فان الاشتغال ... المختار ... النجاسة
الخفيفة النجسة في النزاع ... قابليتها للتعدد وعدمها

التوضيح مطلقة النزاع الكبرى وهي انه اصل وعدمه على ما مر مفصلا نعقد عن ... فان
مقتضى اطلاق السبب هو تعدد الحج له الى جملة من السببين ولو كان من جنس
واحدة فضلا عن انه من ما يشتمل ومقتضاه عدم التداخل فالنزاع
في انه اصل في نزاع صغروي مبني على ان النية الى جملة من المسبب
السبب لشي واحد او متعدد فاذا شككنا في الصغرى اعرضنا عن اطلاق
السبب القاضي بالتعدد او لم يكن هناك اطلاق لفظي يقتضي احد الشقين
التعدد فالاصل هو البرائة كما في غيرها وهاهنا فرقا بين احديهما الشك في
وحدة النية وتعددها وعدم ... منها لا يبقى في الباقي الا ...
الافعال الخارجية المجعولة ... او وصف النية ...
الشك بالنسبة اليه شك في الاقل والاكثر واصالة البرائة قاضية بنفي الاكثر
والاخذ بالقدر المتيقن وهو الاقل ولا يجري الاشتغال به ... فان الحالة
السابقة مرددة بين مقطوع الارتفاع ومشكوك الحدوث اذ لو كان
النية واحدة لكانت مرتفعة قطعا فالشك في البقاء مسبب
عن احتمال التعدد وهو منفي بالنية الواحدة المعلومة مقطوعة
الارتفاع والثانية امر مغايرة لها مشكوكة الحدوث فالاصل عدمها
فان قلت لا مانع من استصحاب الكلي كما لو دار الامر في الفرد الحادث
بين فردين احدهما مقطوع الارتفاع والاخر مقطوع البقاء على فرض
الحدوث قلت لا يجري الاستصحاب الكلي ... كون النية امرا عقليا
الحقيقة ... لاحتمال كون النية مستلزمة التعدد ... المرتبة
مجهول ... ليكن بينهما جامع ... مشترك الا بسبيل الانتزاع كالنية
منها ... ولا يجري الاستصحاب الكلي الا — في الانتزاع
والتعبد ... في الكليات المتاصلة دون العناوين المنتزعة فان العبرة بالجامع
الشرعي ... المترتب عليه الاثر عملا لا بالجامع الانتزاعي
وهو غير معلوم ... فاذا احتمل كون النية شيئين متغايرين
متباينين مفهوما ومصداقا فلا مانع من اصالة البرائة بالنسبة
الى التكليف ولا فرق في ذلك بين الاسباب المتفقة الحقيقة
والمختلفة الحقيقة لو شك فيها انها واحدة او متعددة اذ لو كان
التعدد ... فيها واحدا ... في ان الشك فيها ... الاطلاق
بالنسبة الى الشك في الوحدة والتعدد اذا لم يكن في البين اطلاق
قاض بالتعدد اذ ... لان مقتضى الاصل هو البرائة لان المتيقن
هو النية الواحدة مقطوعة مقطوع الارتفاع ... واحدة
يبقى المشكوك بالاصل لانه مشكوك الحدوث ولا مسرح للاستصحاب
... في الاشتغال ... كالحدث والجنابة
كالوضوء والغسل ازال وصف بسيط باطني كالحدث والجنابة و
النية ... انه رحمه الله ... البرائة في الاقل والاكثر اذا كان المركب
الحاصل بنفسه ... لا تركيب فيه او مقدمة لحصوله — الوصف في
هنا قلنا انه لا فارق بين المقامين ... البسيط امرا ... اذ لعله
الشرع بيانه في ... الشك في نفس المامور به ... لا الشك في
ويبقى الزائد بالاصل ... التمسك بالاستصحاب قد عرفت ... ان الاصل
هو البرائة عند الشك في انه اصل ... المسببين ... من الافعال
كما ذكره الفاضل المذكور من انه يختلف باختلاف الموارد وقد يقتضي الاصل الاشتغال
لا وجه له واما المقام الثاني وهو ... السببيات فهي كون الاصل فيه

١٥٥

هي البرائة او الاشتغال فلا خلاف يتوخى ان ... قلت ... اولا انه اذا تعدد ... فهناك مراتب ثلثة تعدد الوجوب وتعدد الواجب وتعدد ... الامتثال ... الاثنا ... البيان ... المنع والاشكال في
كل من ... المراحل الثلثة ... ينبغي تفصيل الكلام
فيها وقد نقلنا عن الفاضل النراقي ان الاصل في كل منها هو البرائة ... فينبغي في
ثم تثليث المقامات وتاسيس الاصل في مقامات ثلثة فتارة عنه الشك في
اقتضاء تعدد السبب تعدد الوجوب والطلب واخرى الشك في اقتضاء تعدد الوجوب
تعدد الواجب وثالثة في الشك في اقتضاء تعدد الواجب تعدد الامتثال ولا وجه
للاقتصار بمقامين لكن قد يشكل تصور المنع والخلاف والتردد والاشكال في
المقام الثاني والثالث ... للخلاف والمنع هو المقام الاول لكونه مسئلة
عقلية نظرية دون المقامين الاخرين ضرورة ان تعدد الواجب لازم ... عقلي
لتعدد الوجوب قطعا كما ان تعدد الواجب يستلزم تعدد الامتثال عقلا ولا مجال
للمنع في شيء منهما اصلا كما لا يخفى فينحصر الخلاف ومورد تاسيس الاصل بالاول
فقط وهو تعدد الوجوب بتعدد السبب فكيف يتصور الشك والخلاف في المقامين
الاخرين الا ان يوجه المقام الثاني بان المراد بتعدد الوجوب هو تعدد الطلب
بناء على مغايرته للارادة بل مطلقا بناء على ان مدلول الامر على القول ...
بالاول دون عالي الارادة هو اظهار الارادة لا نفسها فقد يتعدد الطلب
والمطلوب والواجب شيء واحد كما اذا تعدد لغرض التاكيد ولمجرد ... في
مجرد تعدد الوجوب لا يستلزم تعدد الواجب فيكون قابلا للمنع والخلاف من
هذه الجهة ويشكل بانه لو كان المراد ذلك فيعكس الامر اذ لا يعقل الخلاف في
في المقام الاول ضرورة ان تعدد الوجوب بهذا المعنى امر عند تعدد السبب امر بديهي
غير قابل للانكار بل هو امر حاصل في الاوامر المتعددة المكررة للتاكيد ايضا فضلا
عن الاوامر ... فلا جرم يتحد الخلاف في المقام الثاني او يوجه بان المراد بتعدد
الوجوب في المقام الاول اعم من التعدد الحقيقي او الوجوبين المتمايزين والتعدد
الحكمي او الواجب الحقيقي المنحل الى المتعدد لجهة الملاك او السبب حيث يحصل من الاجتماع
وجوب واحد ... متميز لوجوبين مستقلين ... لكون الوجوب قابلا للشدة
والضعف لا خصوص التعدد الحقيقي فتعدد الوجوب في المقام هو تعدده
على سبيل الاجمال المقسم للحقيقي والحكمي ومنها ... الى المقام الثاني فان قلنا
بتحقق بانه تعدد ... يقتضي بتعدد الاشتغال والواجب كشف عن كونه تعدد حقيقيا
فان قلنا بانه لا يقتضي بذلك بل الواجب واحد فالتعدد حكمي ... حيث يتحمل
المرتبة الواحدة ... الى مرتبتين ... ضعيفين فيتم بذلك مقامان
من المقامات الثلثة احدهما ان تعدد السبب هل يقتضي تعدد الوجوب حقيقة
او حكما او لا بل هناك وجوب واحد والاخر تاكيد صرف كما في قوله صل صل ...
التاكيد او للغو محض ... طبيعة واحدة لتعدد الوجوب كالواحد الشخصي
بعينه فالثاني تاكيد او لغو كما ان تعدد الوجوب بعد التسليم هل يقتضي تعدد
الواجب او لا بل الواجب واحد وان تعدد الوجوب ... الامر ان تعدد ...
الى الوحدة كما لو اجتمع في محل واحد مرتبتان من الوجوب فانه يحصل ...
وجود واحد ... والاصل في كلا المقامين هو البرائة ... الاشكال في
الثالث اذ بعد فرض تعدد الوجوب والواجب يتعين تعدد الامتثال ضرورة ان
كل واجب يستدعي امتثالا فلو كان الامتثال الواحد كافيا لكان الواجب واحدا
خلف فكيف يمكن المنع والاشكال في تعدد الامتثال بعد تعدد الاشتغال ... ...
على وجه الاشتغال فلم يمكن تصويره في الماهيتين المختلفتين المتصادقتين نحو

اكرم هاشميا واكرم هاشميا فان الواجب متعدد لا محالة ولو بحسب المفهوم لكن الامتثال الواحد
وهو مادة اجتماع عنواني العالم والهاشمي امتثال لكلا الامرين بناء على كفاية
تعدد الجهة في [illegible] المخالفة والنهي كما انه قال [illegible] انما
يتأتى عقلا على كفاية تعدد الجهة والاكتفاء بالوحدة والشك في تعدد
ان رجع في مقام الامتثال واحتمل عدم كفاية امتثال واحد فان حكم
العقل بكفايته او يبني عقلا على عدم كفاية تعدد الجهة ولزوم تعدد
الامتثال واحتمل حصول الغرض بوجود واحد جامع للطبيعتين نظرا الى كون
التعدد بحسب [illegible] عن تحت الخطاب عقليا لا شرعيا والا فان الشك في
نفس حكم العقل في كفاية الوحدة وتعدد الجهة وعدمه [illegible]
من عدم قابلية للشك في هذه الجهة وكيفية كان فيما الشك في كفاية امتثال
واحد انما يتصور في ذلك انما في المقام وهو ما اذا كان السبب مهية واحدة
فلا يعقل منع تعدد الامتثال [illegible] لتعدد الالتزام بتعدد الواجب
لان التعدد في المهية الواحدة تعدد شخصي [illegible] فلا يمكن تداخل فردين في
فرد واحد [illegible] اتيان فرد واحد اتيانا بفردين [illegible] الافراد بالذات
متباينة وعدم التداخل في المتباينين بديهي لا يعقل الا انكار [illegible] الشك والتردد
وكيف يعقل الخلاف والقول [illegible] بكفاية فرد واحد ويمكن تصويره باحد
وجوه ثلثة احدها ان الواجب وان كان متعددا الا انه من باب [illegible]
عدم قابلية فرد واحد من الطبيعة لوجوبين لعدم [illegible] والاخفة يكون
الطبيعة [illegible] بفرض [illegible] التكليفين في ضمن فرد [illegible] الواحد ان
كان امتثالا لاحد [illegible] الا انه يحصل بغرض الواجب الاخر [illegible] فيكون
[illegible] حصول الغرض مسقطا للتكليف [illegible] لم يحصل الامتثال [illegible]
فربما يشك في ذلك فلا يعلم ان الفرد الواحد يحصل لغرض الواجب الاخر
او لا كما انه يشك في المهيتين المتصادقتين بناء على كفاية تعدد الجهة وعدم
حصول الامتثال بمادة الاجتماع ولزوم الاتيان بفردين [illegible] من الطبيعتين
لانه [illegible] الشك في ذلك فيرجع الى ما هو الاصل
هل هو البرائة او الاشتغال [illegible] في تصوير الشك [illegible] فيما انه
احتمال توقف ان رجع [illegible] موضوع حكم العقل [illegible] ان
يكون الطبيعة الواحدة صورة متنوعة عنه ان رجع الى نوعين [illegible]
[illegible] تعلقا ظاهر المهية واحدة الا انه يمكن تعلقها بحسب الواقع [illegible]
متصادقين [illegible] فيكون لتلك الطبيعة الواحدة صورة نوعان [illegible] عنه
ان رجع ولو كانت النسبة [illegible] متصادقين [illegible]
مثل اكرم العالم والهاشمي فالسببان [illegible] مهيتين متصادقتين [illegible]
اجتمع السببان لان الفرد [illegible] عنه الاجتماع [illegible]
لانه عنه [illegible] السببين [illegible] في العقل [illegible]
الواجب يكون [illegible] من طبيعة واحدة بحكم تعدد الامتثال الا انه يحتمل [illegible]
الموضوع بتعلق الوجوب [illegible] بطبيعتين متصادقتين نظرا [illegible]
الواجبات [illegible] طبيعة واحدة بحسب الصورة مع انها عنه ان رجع
[illegible] الشك
ان يرجع الى الشك في الموضوع [illegible] الشك في
[illegible] الموضوع في الحقيقة [illegible] الشك [illegible] السببين [illegible]
[illegible] واحدة [illegible] مهيتين متصادقتين

متصادقتين حتى يكفي امتثال واحد بناء على كفاية تعدد الجهة فيه فلا بد من تاسيس الاصل
عند الشك في ذلك فالشك ان يرجع الشك الى احتمال المسقطية فاذا احتمل
[illegible] ان رجع احد الامتثالين مسقطا للاخر [illegible] او انه لم يحصل به الغرض و
[illegible] عن الاول الا ان الكلام في امكان جمع الشرط بدون الغرض
[illegible] الا اذا رجع الامر الى توقف في الواجب تحقيق [illegible]
او حصول الغرض فيرجع الى الاولين [illegible] الشك [illegible]
[illegible] الشك والخلاف في كفاية امتثال
واحد [illegible] تعدد [illegible] الى التوجيهات
والتكليفات المذكورة [illegible] يرجع في [illegible] الشك
في تعدد الواجب [illegible] تاسيس الاصل من تلك
الجهة في المهيتين المتصادقتين فانه [illegible]
فيه الشك بوجه من الوجوه المذكورة فاذا قال ان رجع اكرم عالما واكرم هاشميا
[illegible] العنوان [illegible]
امتثال واحد وهو مادة الاجتماع او لا [illegible] الكلام [illegible] الاصل العملي مع
القطع عن الادلة الاجتهادية فهل الاصل هو البرائة او الاشتغال [illegible]
[illegible] ان تصوير الشك في الامتثال بعد فرض تعدد الواجب في المهيتين المتصادقتين
يمكن بوجوه ثلثة تارة بفرض الكلام بناء على كون العقل [illegible]
بكفاية امتثال واحد لتعدد الجهة [illegible] الخلاف [illegible] الاشكال في
كفايته عقلا [illegible] امتناع اجتماع الامر والنهي وان كان [illegible]
بل [illegible] الملازمة بين [illegible] في كفاية تعدد الجهة [illegible]
[illegible] الشرع في مرحلة الامتثال [illegible] التعدد [illegible]
الامتثال كبعض الامور [illegible] كيفيات الاطاعة [illegible]
او [illegible] بفرض الشك [illegible] تاسيس الاصل بناء على كون العقل [illegible]
[illegible] بلزوم تعدد الامتثال وعدم كفاية تعدد الجهة [illegible] من منع اجتماع
الامر والنهي [illegible] الشك [illegible] احتمال حصول الغرض بالفرد الواحد
الجامع للطبيعتين نظرا الى كون التعدد عقليا لا شرعيا او احتمال كونه
مسقطا والشك بناء عليه سواء [illegible] احتمال حصول الغرض او الاسقاط يرجع
الى الشك في كيفية [illegible] الواجبين من حيث الاطلاق والتقييد ولهذا
يرجع الى الشك في اصل التكليف [illegible]
التعدد [illegible] في الجملة [illegible] والعنوان [illegible] الشك في [illegible]
[illegible] الاطلاق [illegible] وثالثة بفرض الكلام في تاسيس الاصل عند الشك
في اصل الوجهين المذكورين والتحير في حكم العقل بلزوم التعدد [illegible]
الوحدة اي الشك في كفاية تعدد الجهة [illegible]
[illegible] عقليا [illegible]
من الوجوه [illegible]
ما سيأتي في الادلة [illegible] اذا تحقق ذلك فنقول لا اشكال في ان
الاصل في المقامين الاولين هو البرائة اذ لا ثمرة بين الشك في تعدد الوجوب
او الواجب [illegible] الاصل في [illegible] فان حكم الاولين واحد
بناء على [illegible] كون المقام الاول [illegible] ذكرنا [illegible]
من ان تعدد [illegible] التعدد [illegible]
الوجوب والواجب [illegible] اكرم عالما واكرم هاشميا فهل الاصل هو البرائة عنه الشك
في [illegible] الامتثال [illegible] الثلثة المذكورة او الاشتغال
المعروف المشهور بين المحققين منهم صاحب الهداية والسيد الطباطبائي شرح

[illegible]

الفاضل النراقي رحمه الله ... البراءة بل لم نعثر على مخالف في ذلك الا ... الاستر...

في ان الاصل هو الاشتغال وجه الاول ان القدر المعلوم ... امتثال واحد ...

ويبقى الزائد المشكوك بالاصل كما هو الحال ... في الوجوب ... العقاب ...

عقاب بلا بيان ... مؤاخذة بلا برهان فلابد للقائل بوجوب ... من اثبات ...

عقلي او شرعي ... لموضوع حكم العقل بالبراءة ... التكليف

... التكليف ... في ذلك

... في الادلة ... في قضية الاصل العملي ... على الادلة ...

[illegible]

[illegible]

واما لو كان الامتثال [illegible] الوجه الثالث وهو التجري نفس حكم العقل والعرف وذلك
في كفاية امتثال [illegible] ولكن [illegible] العرف والعقلاء غير مختلفين
[illegible] مع القطع [illegible] مخصوصة عنه الشارع في الامتثال اجمالا
عن كونه حكما عقليا [illegible] فنقول ان الاصل
[illegible]

[illegible] التكليف [illegible] الى الشك في التخصيص [illegible]
[illegible]
ولا [illegible] الرائية [illegible] الشك في [illegible]
[illegible]

[illegible]

الطلاق

تعريفا في اللفظ فان كان معتبرا ... دلالة سببية جميع مصادق السبب من غير فرق بين ... [illegible]

[illegible]

[illegible]

الى ان الاصل فيه ... لا يتحقق في محله وقد يعني تحقيق الكلام ... [illegible]

[illegible]

حرف ظاهر الدليل الاول وجه من ظاهر لو جعله القابلية بعد تسليم السببية بل ومع عدمه
لجعله جزء المعرفية فرشط في الجواب الثاني توضيح كلا فيه في كل التحقيقات الاتية
ثم ان بعض المحققين قد ابدى احتمال المعرفية في السبب الثاني وقال
في الجواب عن الاشبه قال ان كون السيلان سببا ممنوع لاحتمال كونه
معرفا وقد صرح به صاحب الفصول ايضا في باب قياس منصوص العلة حيث
قال اذا اجتمع الاسباب ولكن المسبب غير قابل للتكرار ... الثلثة وقد يقعقه
كان الثاني معرفا واورد عليه بانه لا وجه للتفكيك بين الاسباب
في السببية والمعرفية فالصواب ان يقال ان الاسباب الشرعية معرفات
لا ان يقال ان الثاني معرف كيف وقد يقع الثاني اولا والاول ثانيا
فكيف يقال ان الثاني معرف لا يتصور ان يكون شيء واحد سببا تارة ومعرفا
اخرى وانت خبير بضعف هذه المناقشة لان التخصيص الثاني بالذكر ليس لاجل اختصاص
المعرفية به والاحتراز عن الاول بل لاجل انه مورد الثمرة بين المعرفية والسببية
الاول لو تأثر كالثاني معرف لان او نهيه سببا فان كان سببا وقع المؤثر وان
كان معرفا كان المؤثر شيئا اخر يكشف عنه المعرف فلا يترتب عليه ثمرة وانما ظاهر صح
يظهر الثمرة في الثاني حيث انه لا يكون مورد الثمرة بخصوصه بانه كرامة احتمال
المعرفية فيه وسكت عن التعرض للاول فلعل المراد ان الاول سبب والثاني
معرف بل المراد ان الاسباب الشرعية معرفات لا مؤثرات لانها قد تجتمع في
سبب واحد لشيء غير قابل للتكرار وهو يكشف عن كونها معرفات وفي
فلا يلزم تعدد المسبب لان المعرفات يجوز اجتماعها على معرف واحد وفيه
ان توارد على مسبب واحد شخصي لا يستلزم المعرفية بل الجميع في التأثير
الا ان عدم تأثير الثاني انما هو لعدم قابلية المحل لا لعدم السببية
من الادلة يظهر ان الدليل ... السببية لا وجه للحمل على المعرفية فان الاسباب
الشرعية مؤثرات لا معرفات ولو في الواحد الشخصي فضلا عن الواحد النوعي
فان قلت ... في صورة التعاقب ... صورة التقارن فلا ...
من ان الالتزام بالمعرفية قلت قد عرفت الجواب عنه بان ... للتكرار
وحينئذ كيفية تأثير الاسباب المستقلة المجتمعة في الواحد الشخصي غير قابل
فراجع فلا فرق بين التعاقب والتقارن في امكان الاجتماع ووجه التأثير
وبما ذكرنا ظهر ان كونها معرفات في الواحد الشخصي ... التوفيق بين الادلة
... الا يقتضي بكونها معرفات ... الواحد النوعي ... للتكرار ... الجهة الواقعة
... فلا ... التعرف ... السبب ... المعرفية ...
فظاهر الدليل ... السببية ... معرفا ...
لكن يرد عليه النقض بان الثاني ... سببا ... معرفا ...
التعريف قد حصل بالاول ... تحصيل الحاصل ... للمعرف
او تعريفه ... التكوين ... الوجود ... التعريف ... العلم بالوجود
يلزم تحصيل الحاصل في الاول دون الثاني ... اختلاف مراتب
العلم ... تحصيل المعرف الثاني ... العلم في
موجب ... الاول ... تحصيل الحاصل العلم في
تحصيل الثاني ... مغاير للاول ...
... تحصيل الحاصل ... العلم ...
... في الكشف والرتبة لانه عبارة عن ... الواقع ...
له الا مرتبة واحدة ... العلم ... ذاته
بعض المحققين ... العرفاء ... الكلام ... في الاسباب

١٦٧

الاسباب العقلية اذ للظن مراتب متفاوتة مختلفة شدة وضعفا فربما يؤدي تراكم الظنون الى
حصول العلم فضلا عن الوثوق والاطمئنان واما الاسباب العلمية فلا وثانيا نقول
ونقض ... بانه ليس هناك مراتب متفاوتة بالقطع والوجدان واعتراف الخصم
كما اذا اتفق اسباب الوضوء من البول والنوم مثلا فان الاول يعلم بحصول
الحدث ... الثاني ... مرتبة ... مغايرة للاول بشدة في مرتبة
الى ... القلم ... كما ... الى الوجدان
وتعلق الحكم ... معرفة ... الكلي ... ولكن ... اذ ليس لا ...
سبيل الى ... قلت ... معرف ... في ... التعريف
... التعريف ... انما ... لقابلية المحل ... لم
يبق هناك معرف ... الوجود ... مشترك الورود ... السببية
المعرفة لان ... عبارة ... الاقتضاء والتأثير وفعليته
منوطة بقابلية المحل قطعا ... سبب ... الاثر ... عقلي
مراعاته فلا ... العدول الى المعرفية ... من كلمات القوم
... التوضيح وقد عرفت ما عندنا في بيان المعرفية وكيفية
تصويره فيما سبق وان المعرفية مما لا يرجع الى محصل ... فاعلم ان
المعرفية ... بالعلاقة ... السببية ... العقل
... ان الامر ... في جميع الوجوه ... ان يكون معرفا للشيء ... الا ان كان
كل شيء معرفا للشيء والعلاقة المصححة للمعرضية في علاقة اللزوم
الملازمة بين الشيئين ... العقل ...
السببية ... العلية ... والاول ... قرينة ... لعقلية
... المعرف الى السبب ... الاقتران ... الاول
باطل ... كون الشيء ... سواء كان ... الامور ...
مثلا ... الافعال المكلفين ... البول مثلا معلول للحكم ... الوجود
... الاخر ... لان العلة الواقعية عبارة عن المصالح ...
الاقرب ... بالاسباب ... الوجود ...
... المعرفية ... رجوع الى السببية
اذ لا فرق في كون الشيء سببا بين ان يكون ... سببا
او ... عنوان ... العقول بالسببية واعتراف
... الافكار ... المعلول ... العلة
وان كان العلة الواقعية امرا ... الوجود ... الاسباب فقد
عرفت انها باطل بالضرورة والاجماع ... معقول ... الحقوق
والايقاعات ... للقطع والوجدان ... الامكان
... الاسباب ... فان اريد ... الامكان العقلي فلا باس به الا انه لا يفيد
فائدة عملية ... ان اريد الوقوع فباطل اذ لا
دليل عليه ... الدليل ... في شرح ... مفصلا فليراجعه
هذا ... الاسباب ... ما ذكره صاحب الفصول من الاشبه ... كونها
الاسباب الشرعية معرفات لا مؤثرات ... صدوره ...
قال ... في باب قياس منصوص العلة ان علل الشرع ... الاول
العلل المجعولة في الشرع علل ... الاحكام المخصوصة ...
لوجوب الطهارة ... والعيد ... الكفارة
... والعقود والايقاعات ... الانتقال
... العلل ... الاحكام التي ... عليها
كانت معرفات لها ... الواقعية لا ... علل
حقيقية لا ... في ... المادية والصورية ... كونها

١٤١

بمتعلقه

اذا لم تجعل الطبيعة مقيدة بشيء في شيء من الخطابين وجعلت بما هي واحدة [illegible]
للطلب كما يقتضيه التمسك بظاهر الخطاب على مذهب [illegible] فليست قابلة للتعدد
ولو تعلق بها الطلب لان الطلب الثاني [illegible] يتعلق بعين ما تعلق به الاول و
نفس الطبيعة وقد صارت واجبة بالطلب الاول فكيف يصير واجبة بوجوب آخر والطلب
الثاني [illegible] الا تحصيل الحاصل [illegible] للواجب فالواحد الجنسي [illegible] في نظر
العقل من حيث عدم القابلية للتعدد والوجوب فيجب ان يكون الطلب الثاني تأكيدا
[illegible] بما يقال في الواحد الشخصي ولذا لا فرق في امتناع اجتماع الامرين والنهي [illegible]
وحدة الجهة بين تعلقهما بشيء واحد شخصي [illegible] اقتل زيدا او لا تقتل زيدا [illegible] تعلقهما
بواحد جنسي [illegible] التنويع [illegible] زيدا او لا تكرم زيدا فلا فرق في امتناع
اجتماع المثلين [illegible] تعلق الامرين بواحد شخصي [illegible] زيدا [illegible]
جنسي [illegible] زيدا [illegible] الامر والنهي [illegible] فكذلك
يمنع الامران اجتماع المثلين فلا فرق في نظر العقل بين قولك ان [illegible] زيدا فاقتله
وان [illegible] فاقتله وبين قولك ان [illegible] زيد فاكرمه وان سلم اليك فاكرمه
لان الطلب الثاني انما يتعلق بطبيعة اكرام زيد لا بشرط الوحدة والتعدد [illegible]
والتكرار على الوجه الذي تعلق به اولا والطبيعة الواحدة لا تتحمل [illegible]
يؤثر السبب الثاني شيئا الا التأكيد ولغوه والا لزم اجتماع المثلين وتحصيل الحاصل
كما في الواحد الشخصي [illegible] وهذا [illegible] في ثبوت [illegible] وينبغي ان
يكون هو المستند للقائلين به وان لم [illegible] تعرض له [illegible] بل انما اقتصروا
على الجواب الاول وهو منع التأثير [illegible] المعرفية وقد عرفت انه ليس فيه فائدة
ومحصل [illegible] فيا ليتهم التفتوا الى هذه الدقيقة والتنبيه [illegible] اثبات مقالتهم
ذلك لانه سهل يسير وجوابه صعب مستصعب [illegible] ذلك من كلمات بعض
المحققين في المقدمات الآتية الا انه لم ينسبه اليه احد في منع هذه المقدمة وكيف
[illegible] فهو متين وهو حقيق بالتصديق ولذا استصعبه شيخنا الاستاذ [illegible]
واعترف بان الجواب عنه صعب مستصعب لكن مع ذلك اجاب عنه [illegible]
احدهما ان التمسك بظاهر الخطاب [illegible] اطلاق المادة وكونها الطبيعة لا بشرط و
ان كان [illegible] لما عرفت من ان الواحد الجنسي كالواحد الشخصي الا ان القرينة
قائمة على [illegible] وتقييد المادة في كل واحد من الخطابين [illegible]
[illegible] عن الوحدة الا [illegible] وقد عرفت ان الطبيعة قابلة للتقييد و
التنويع فاذا قامت القرينة على التقييد [illegible] الطبيعة عن الوحدة وصارت [illegible]
التقييد بمنزلة نوعين او فردين متباينين وموضوعين متغايرين متعدد الوجوب
باعتبار تعدد المتعلق نوعا او [illegible] انه [illegible] وقال
ان جاءك زيد فاكرمه وان سلم اليك [illegible] اكرامه [illegible]
[illegible] في مطلوبية [illegible] متغايرين [illegible] وجود [illegible]
وجوبان متغايران متعلقان بفردين من الاكرام [illegible]
المحل بالنظر الى ان الواحد الجنسي كالواحد الشخصي لعدم تعلق الوجوبين بالجنس
بما هو واحد بل به باعتبار تقييده وتنويعه على وجه يخرج عن الوحدة الجنسية و
يصير متعددا نوعا او [illegible] في المقام [illegible] المنوال لوجود
القرينة على التقييد [illegible] المتعلق عن الوحدة وهذا اطلاق

السببين [illegible]

من الفاعلية لا [illegible] الاحكام الشرعية [illegible] كونها من الغائية
[illegible] المقصود [illegible] تلك الاحكام [illegible] ذلك الاسباب [illegible]
[illegible] في الاربع لا يرتبط ولا ينطبق على [illegible]
[illegible] العلة الصورية والمادية انما تكون في [illegible]
مركبة من مادة وصورة [illegible] الحكم الشرعي فليس له مادة ولا صورة [illegible]
[illegible] الواقعية من الارادة والكراهة [illegible] كون الافعال
الشرعية من العلل الفاعلية [illegible] بتعليله [illegible]
الاحكام اليه [illegible] الاسباب تعليل [illegible] الاسباب المذكورة
[illegible] في المقام [illegible] المقتضي المعرف [illegible] وجوده
الوجود [illegible] العدم [illegible] الاسباب الشرعية [illegible]
مقتضيات [illegible] انه يلزم من وجوده الوجود ومن عدمها العدم [illegible]
[illegible] كون الاسباب مقتضيات [illegible] الى سبب [illegible]
الخلق والتكوين [illegible] يحتاج الى سبب [illegible]
الفاعل [illegible] من الحكيم [illegible] الافعال [illegible]
انما الجعل الاحكام الشرعية على حسب مقتضياتها الواقعية [illegible]
الشرعية مقتضيات للاحكام المجعولة ولا نعني بالسبب الحقيقي الا [illegible]
في الدلالة [illegible] المعرفية [illegible] الجواب الاول عن [illegible]
وهو منع [illegible] والتأثير بجواز المعرفية ليس [illegible] الثاني منع [illegible]
وكل منهما [illegible] الاسباب الشرعية مؤثرات لا معرفات [illegible]
[illegible] المحل للتعدد [illegible] الاثر [illegible] لان الواحد الجنسي كالواحد الشخصي
الواحد الشخصي [illegible] للتكرار [illegible] الواحد لا يقبل التعدد [illegible]
ليس قابلا للتعدد [illegible] الجنسي بما هو جنس لشيء واحد [illegible]
في الافراد والوجودات [illegible] للطلب بل الطلب [illegible]
لا [illegible] التحقيق من تعلق الاوامر بالطبائع دون الافراد [illegible]
[illegible] القولين لان [illegible] الطلب [illegible]
[illegible] لان الطبيعة
[illegible] قابلا للتعدد [illegible]
[illegible] بشيء واحد والواحد بما هو واحد ليس [illegible]
اذا صارت متعلقة للطلب صارت واجبة [illegible] من هذه الجهة [illegible]
[illegible] فلا فرق بين الواحد الشخصي والواحد الجنسي من هذه الجهة [illegible] الخلاف
في [illegible] ان الواحد الشخصي لا يقبل التعدد [illegible]
الواحد الجنسي لانه قابل للتعدد [illegible] الافراد [illegible]
التقييد [illegible] في تعدد الوجوب وتعدد الطبيعة [illegible]
يتفرع على تعدد الوجوب [illegible] الى ملاحظة التقييد والتنويع في [illegible]
[illegible] وملاحظة نفس الطبيعة لا بشرط مع قطع النظر عن الافراد [illegible] الوجوب
واحد لا متعدد [illegible] الملاحظة لتعدد الطلب [illegible]
الشخصي [illegible] لم يتعدد الطلب فلا مقتضى لتعدد الطبيعة من حيث الوجود
والامتثال وان كانت قابلة له لو وجد له المقتضي اذ يتحقق الامتثال بالوجود
الاول [illegible] الثاني [illegible] الا [illegible]
نعم لو صارت الطبيعة مقيدة او منوعة في كل من الطلبين [illegible]
[illegible] قابلية للتعدد [illegible] الوجوب [illegible]
[illegible] الواجب متعلق الطلب
[illegible] وهذا بخلاف الواحد الشخصي فانه لعدم قابليته للتعدد وليس
قابلا لتعدد الوجوب بوجه من الوجوه ولو على سبيل ~~التقييد والتنويع~~
التقييد والتنويع لعدم صلاحيته للتنويع اما اذا لم يجعل

الخطاب الدال على رجحان السببية في كل من الدليلين فانه يقتضي بان كلا من السببين سواء كان
من متباينين او فردين من ماهية واحدة سبب لوجوب الطبيعة مما وجد سواء سبقه سبب
اخر اولا وسواء قارنه سبب اخر اولا وهذا الاطلاق يجري مجرى التصريح فكأنه
قال كلما وجد النوم مثلا فيجب الوضوء سواء وجد البول مثلا قبله او معه او
لا وكلما وجد البول فيجب الوضوء سواء وجد النوم كذلك او لا ولازم اطلاق
كل منهما تقييد الوضوء في دليل الاخر بالوضوء المغاير للوضوء الواجب بالاخر
اذ لو بقي اطلاق الوضوء على حاله لم يقبل للوجوب ثانيا بعد تحقق ما وجب اولا
لعدم قابليته بما هو واحد لتعدد الوجوب وهو مناف لاطلاق السببية فلابد
من التقييد والتنويع قضية لاطلاق الخطابين القاضي بتأثير السببين ولو
عند الاقتران فان كان الاجتماع تدريجيا لزم تقييد الثاني … لان الاول
افاد الحمل فلا يبقى محل لتقييده فلا بد من تقييد المتعلق في الثاني لئلا يلزم
حمل الثاني على التأكيد لانه مناف لاطلاق السببية الا اذا سبقه سبب
اخر وان كان دفعيا لزم التقييد في كلا الخطابين لبطلان الترجيح بلا مرجح
لكن في الخطابات الشرعية لا مناص من تقييد كليهما حتى مع عدم التعاقب ايضا
لان التقييد فيها شرعي لا فعلي فمع تتبع الاول تارة والثاني اخرى كانه قال
ان بلت فتوضأ وضوءا مغايرا لما يجب عليك بوجود النوم قبله او معه وكيف
كان فاطلاق السببية يجري مجرى النص فكما انه لا مناص من التعدد في صورة
التصريح فكذلك مع الاطلاق ايضا فاطلاق دليل السببية …
قرينة على التقييد في المادة وتنويعها متنوعة على نوعين متغايرين ولازمه تعدد
الوجوب بسبب تقييد المتعلق اذ لو لم يقيد كذلك لزم رفع اليد عن اطلاق السببية
لما مر من ان الواحد الجنسي كالواحد الحقيقي لا يتحمل حكمين بما هو واحد لانه … و
لا منهما … ولازمه سقوط السبب الثاني عن التأثير عند التعاقب … وكليهما من
الاستقلال عند التقارن وهو مناف لاطلاق السببية لانه … في سببية كل منهما
على الاستقلال ولو عند سبق السبب الاخر او تقارن السببين فان قلت الامر
دائر بين رفع اليد عن احد الظاهرين اما اطلاق السببية او اطلاق متعلق
الخطاب اذ لا يمكن الجمع بينهما لتعارضهما حيث ان لازم الثاني رفع اليد عن اطلاق
السببية ولازم الاول رفع اليد عن اطلاق المادة فلا وجه لترجيح
ظهور السببية على ظهور المادة وجعله قرينة على التقييد في المادة لانه ترجيح بلا
مرجح لم لا يجعل اطلاق المادة قرينة على تقييد السببية بغير صورة الاجتماع و… غاية
الامر التكافؤ والاجمال فيبطل الاستدلال قلت نعم تعارض الظاهرين الاقدح
في الكلام مسلم الا ان المحكم في تعارض الظاهرين هو الاقوى واطلاق السببية
اقوى من اطلاق المادة وظهورها في الطبيعة لا بشرط فلا بد من العمل بالاقوى
وجعله قرينة على صرف الاضعف لا العكس ولا التوقف لانه خروج عن التكافؤ
فلا وجه له مع كون احدهما اقوى ولعل وجه الاقوائية كون ظهور السبب في
الاطلاق وضعيا وظهور المادة في الطبيعة اطلاقيا ناشئا من عدم …
التقييد ولو سلم كون الاول ايضا مستندا الى الاطلاق على ما مر فالاطلاق
المستتبع للعموم الاستغراقي اقوى من الاطلاق المفيد للعموم البدلي لانه
في حكم العموم الوضعي وان كان مستفادا من الاطلاق … وقضية
اطلاق السببية هو العموم الاستغراقي بخلاف اطلاق المادة فان مقتضاه
العموم البدلي فيكون اطلاق السبب اقوى من اطلاق المسبب واجاب
الفاضل النراقي ره في عوائده عن اصل الاستدلال بما يرجع حاصله الى

الى الاعتراض

الى الاعتراض على كلام المحقق الاشتياني قدس سره الخ ومحصله منع تقدم اطلاق
السبب على اطلاق المسبب بل الامر بالعكس اما اولا فلان الامر دائر بين
التخصيص والمجاز لان رفع اليد عن اطلاق السببية يستلزم للتخصيص وسقوط
اصالة العموم وهو عموم السببية وتقييد المادة ومتعلق الخطاب يستلزم المجاز
وسقوط اصالة الحقيقة حيث استعمل المطلق واريد منه المقيد والفرد وهو
مجاز ومن المقرر ان التخصيص اولى من المجاز واصالة الحقيقة اقوى من
اصالة العموم فيتعين صرف السبب عن ظاهره وهو العموم بقرينة ظهور المادة
في تعلق الطبيعة تحكيما لاصالة الحقيقة على اصالة العموم لا العكس ولو اغمض
عن ذلك ومنع من اولوية التخصيص فلا اقل من التساوي والتكافؤ و
لازمه الاجمال وسقوط الاستدلال فيرجع الى اصالة البراءة ولازمه …
الله اعلم واما ثانيا فان التخصيص في المقام اولى ولو فرض اولوية المجاز
في غير المقام اذ لو ابقينا ظاهر السبب وعمل بمقتضاه من العموم المستلزم
لتقييد المتعلق لزم استعمال المسبب في اكثر من معنى واحد اذ في حال
الانفراد وعدم وجود سبب اخر لا مقارنا ولا متعاقبا للاول لا وجه لتقييده
تقييد المتعلق وصرفه عن ظاهره وهو الطبيعة لا بشرط بل لا معنى لتقييده
على الوجه المحرر الا عند اجتماع السببين وهو التقييد بالفرد المغاير اذ ليس
هناك الا مطلق الفرد او الطبيعة فاطلاق المسبب باق على حاله حال
وحدة السبب واريد منه المقيد حال تعدد السبب لزم الجمع بين المعنيين
في استعمال واحد اما الحقيقيين لو قلنا بان التقييد حقيقة او الحقيقة
والمجاز لو قلنا بانه مجاز واما ارادة نفس الطبيعة عند وحدة السبب
وارادة المقيد عند تعدده وقد تقرر ان الجمع بين المعنيين في
استعمال واحد غير جائز سواء كانا حقيقيين او مجازيين او مختلفين
فيتعين رفع اليد عن عموم السببية وابقاء المسبب على حاله واما ثالثا
فلو اغمض عن كونه جمعا بين المعنيين فهو غير مطرد لانه انما يتم في مثل ان نمت
سبب اخر موجب للوضوء ونحو ذلك … في مثل اذا بلت فتوضأ
واذا نمت فتوضأ لان توارد الاوامر المتعددة على طبيعة واحدة
بمعاني واحدة بدون ملاحظة التقييد كثير جدا كالاوامر المتكررة
المتعلقة بالصلوة والزكوة ولغيرها مع ان المطلوب بالجميع هو نفس
الطبيعة لا بشرط لا الطبيعة المقيدة فليكن الامر في المقام كذلك ايضا
من هذا القبيل هذا محصل مرامه رحمه الله وتمكن في كل من البناء والجواب
المنقول عن الشيخ الاستاد ره والاعتراض المستفاد من الفاضل النراقي ره
نظر اما سند الشيخ فلان كون الواحد الجنسي كالواحد الشخصي مسلم لكنه
لا ينتج المقصود وهو عدم قابليته لتعدد الطلب في … في المقام
ليس في محله لان ليس كما زعمه من عدم قابلية شيء واحد بما هو واحد لتعدد الامرح
الطلب وذلك لانا ننقل الكلام في المقيس عليه وهو الواحد الشخصي
فنقول ان عدم قابليته لتعدد الطلب ممنوع اذ لا مانع منه اصلا لان
الطلب يتعدد ويتكرر بتعدد الخطاب … في الاوامر المتعددة
نحو افعل زيد اكتحل اكتحل زيد فضلا عن الاوامر المسببة نحو ان لي

والله الهادي الى الرشاد والسداد

زيد فاقتله وان ارتد فاقتله حيث ان كل خطاب يتضمن طلبا مستقلا مغايرا
للاخر بداهة ان كلا من الاوامر مستعمل في معناه من الطلب ثم اذا جعلناه
مغايرا للارادة او عينها اما على الاول فواضح واما على الثاني فلان المستعمل
هو اظهار الارادة لا نفسها ولا ريب في تعدد الاظهار بتعدد الامر كما
فالطلب لانه قدر للاستعمال فكل استعمل الامر في معناه فقد حصل
الطلب فتبين تعدد الاستعمال فقد تعدد الطلب فاذا الامر فلو الامر
عن الطلب وكونه مهملا غير مستعمل وهو خلف واما ان فائدة الطلب اذا
هل هو التأكيد او التأسيس والالتزام بتعدده تعدد المطلوب والامتثال
اولا فهو مطلب اخر خارج عما نحن بصدده لان المقصود في المقدمة
الاولى هو اثبات تعدد الطلب واما تعدد الامتثال فهو مقام اخر والى
الكلام فيه في المقدمة الثانية والثالثة فتبين تعدد الطلب بتعدد الخطاب
الى مقابلة الواحد الجنسي بالواحد الشخصي او وجه له لان الواحد
الشخصي ايضا قابل لتعدد الطلب وان لم يترتب عليه تعدد الامتثال ويشهد له
هو امرهم بارجاعه بتعدد الطلب ولذا اتفقوا في الاوامر الابتدائية
على تعدد الطلب الا انهم اختلفوا في كونها تأكيدا او تأسيسا فان قائل
بالتأكيد ايضا يعترف بتعدد الطلب الا انه يمنع من تعدد الامتثال فلا يرتبط
فوحدة الطلب وتعدده بمرحلة الامتثال لان تعدد الطلب حاصل بتعدد
الخطاب قهرا ولو كان امتثال واحد اذ كان الغرض من المقابلة منع
تعدد الوجوب او الامتثال او تعدد الطلب كما هو الحال في الواحد
الشخصي ففيه انه خارج عن المقام وسيأتي فيه الكلام وان كان الغرض من
المقابلة منع تعدد الطلب ففيه انه على عكس المطلوب اولى اذ لا مانع
من تعدد الطلب في الواحد الشخصي بتعدد الخطاب فالمقتضي لتعدد
الطلب موجود والمانع مفقود اما المقتضي فهو تعدد الخطاب
ضرورة ان كل خطاب مستعمل في الطلب وليس شيء منها مستعملا في شيء اخر
او مهملا غير مستعمل فلا يبقى الا الطلب حاصل في جميع الخطابات لتعيين
المتعدد وليس هذا بغرض التأكيد والكلام ليس في الغاية والغرض
بل في نفس الطلب ومن الواضح ان تعدده من مقتضيات نفس تعدد الخطاب — الطلب ح
فانه حتى كان سواء ترتب عليه تعدد الامتثال ايضا اولا واما عدم
المانع فلان ما يتصور ويتخيل كونه مانعا امران احدهما لزوم اجتماع
المثلين في محل واحد بملاحظة نفس الطلب او المطلوبية نظرا
الى ان المتعلق شيء واحد بالنوع لخصا او جنسا فتعدد الطلب
بالنسبة اليه مستلزم لاجتماع طلبين متغايرين او اتصاف شيء واحد
بما هو واحد بمطلوبيتين مستقلتين وكيف كان فيلزم اجتماع
المثلين ثانيهما لزوم تحصيل الحاصل والايجاب الوجوب وكلاهما
محال ولكنك خبير بان شيئا منهما لا يصلح للمانعية في هذه المرحلة
وهو تعدد الطلب اما الاول فلان الطلب فعل للطالب قائم بجوارحه
كسائر الافعال الخارجية من الاكل والشرب ونحوهما وهو عنوان
اولي او لنوع قائم بالخطاب فكل تعدد الخطاب تعدد الطلب ايضا
قهرا كما انه لا مانع من تعدد الخطاب لا يلزم منه اجتماع المثلين

والله الهادي الى الرشاد والسداد

المثلين فكذلك الطلب الحاصل به ايضا لانه تابع له في الوحدة والتعدد
فان اجتماع المثلين في محل واحد لان المفروض هو ان المحل وهو الخطاب
متعدد بالفرض وليس واحدا كي يلزم من قيام طلبين به اجتماع المثلين
وقياسه باجتماع الامرين انما هو قياس مع الفارق لان المانع فيه انما
التكليف ح — التكليف بالمحال او لزوم التناقض في كل من الخطاب وما يتكلف منه من
الصفات وهذا مفقود في تعدد الاوامر اذ ليس هنا مثلان يمتنع اجتماعهما
اما نفس الخطاب فهو فعل اختياري للمتكلم ان اراد اوجده
مرة وان اراد خاطب بشيء واحد مرارا كالاوامر المتكررة في الكتاب والسنة
كثيرا واما معنى الخطاب وهو الطلب فلا ريب ان كل خطاب يتضمن طلبا اذ ليس
مهملا غير مستعمل في الطلب بل مستعمل فيه ولو بصورة الضرورة وان لم يجب هناك
الا امتثال واحد فان كان كلام فهو في فائدة الطلب لا في اصله ومن هنا ظهر
الحال في المطلوبية ايضا لان المطلوبية امر انتزاعي ينتزع من الفعل بعد
تعلق الطلب به فاذا فرضنا تعدد الطلب ولم يكن مانع لتعدده تبعه
المطلوبية ايضا لانه لازم قهري عقلي للطلب لا يعقل انفكاكه عنه واما الثاني
فان كان المراد تحصيل الحاصل بالنسبة الى الطلب ففيه ان الطلب الثاني — نعم ح
طلب او مغاير للاول لا عينه فلا يلزم تحصيل الحاصل وان كان المراد تحصيل
الحاصل بالنسبة الى متعلق الطلب ففيه انه انما يلزم لو امر بالواحد المتحقق
بعد وجوده في الخارج لان الشيء بعد وجوده ليس قابلا للطلب لانه طلب
الموجود فالطلب الثاني لو تعلق بعد امتثال الاول فهو طلب الحاصل الا انه
خارج عن محل الكلام لان الكلام في تعدد الطلب قبل الامتثال كيف والا
فلا اشكال ولا خلاف في وجوب تعدد الامتثال في الواحد الجنسي لو حصل
الطلب الثاني بعد امتثال الاول فضلا عن تعدد الطلب فلا يلزم تحصيل
الحاصل في الواحد الشخصي ايضا قبل الامتثال اذ لا مانع من تعدد الطلب
قبل وجوده وان لم يجب الا امتثال واحد وذلك لان متعلق الطلب
هو الماهية من حيث كانت بملاحظة الخارج لا الوجود الخارجي لان طلب
الموجود باطل والصالح للطلب ليس الا الفعل حال عدمه بمعنى انه
لابد من تصوره اولا في مرحلة الطلب وهو حال العدم فيتصور الفعل
قبل وجوده ويؤمر به فاذا امر به الامر مرة فقد يتصوره ثانية ولا مانع
من تعدد التصور وان كان المتصور واحدا فكما ان الطلب الاول طلب لغير الحاصل
فكذلك الثاني اذ كل منهما تعلق بالفعل قبل وجوده وان احتاج كل طلب الى
تصور الفعل قبل وجوده ولا مانع منه اصلا فان طلب الحاصل ثم يبقى الكلام
في فائدة الطلب الثاني وهو مقام اخر لان الكلام في نفس الطلب لا في
فائدته فقد يكون الغرض والفائدة هو التأسيس وقد يكون التأكيد
وقد يكون شيئا اخر الا ان فوائد الطلب كثيرة ومن هنا ظهر انه لا مانع من
ايجاب الواجب ايضا لانه طلب ما هو مطلوب بطلب اخر فان الايجاب مساوق
للطلب فيتعدد بتعدد الخطاب قهرا وان كان الواجب واحدا غاية الامر ان
كل ايجاب يحتاج الى غرض وليس الكلام في الغرض وعنوان الكلام في الطلب الحقيقي
والايجاب الجدي لا الطلب الصوري والطلب الثاني يكون طلبا صوريا لا حقيقيا

وهو خارج عن محل الكلام بدعوى [illegible] يمنع كونه صوريا بل حقيقيا اذ لا معنى للطلب الحقيقي
الا ما كان الغرض منه الامتثال والغرض من الاوامر المتكررة ليس شيئا الا
سوى الامتثال سواء تعدد الامتثال بتعدد الاوامر او لا لان كفاية امتثال واحد لحظها
متعددة كما اذا كانت للتأكيد لا يخرج الاوامر عن كونها [illegible] حقيقية غير
موقوفة لغرض الامتثال بل الغرض من الجميع الامتثال الا انه امتثال واحد
وان ضيق كون امتثال واحد غرضا لاوامر متعددة فلا يخرج الا [illegible]
عن كونه حقيقيا وكيف كان فلا ينبغي الاشكال في المقدمة الاولى و
هو تعدد الطلب بل ينبغي ان يكون مثلا مؤديا عنه لانه ليس قابلا للخلاف
والانكار فما ذكر في [illegible] المنع من مقابلة الواحد الجنسي بالواحد الشخصي و
عدم قابليته لتعدد الطلب للزوم اجتماع المثلين او لتحصيل الحاصل كلام
ظاهر [illegible] لا يرجع الى محصل ولا يترتب عليه فائدة في هذا المقام
يظهر ثمرة القابلية حتى مقام [illegible] فيه الكلام وهو مقام تعدد الاوامر
او الامتثال واما الجواب الذي ذكره [illegible] المعارضة بين الظاهرين
بحكم اطلاق السبب على اطلاق المسبب تقييد انه لا وجه له بعد تسليم ان
الواحد الجنسي كالواحد الشخصي ليس قابلا لتعدد الطلب ان الصواب في
الجواب هو ما ذكرنا من منع عدم قابلية الواحد بما هو واحد لتعدد الطلب
اما بعد تسليم عدم القابلية والاعتراف به فلا وجه لتحكيم اطلاق السبب
السبب بل الامر بالعكس اما اولا فلانه ليس للسبب اطلاق نافع في الشك
حيث ان الشك يرجع الى الشك في التخصيص لا التخصيص وهو ليس مما [illegible] الاصل
وثانيا فخلاف ظاهر [illegible] لان الشك في قابلية تقييد الطبيعة بعد تسليم عدم قابليتها
بدون التقييد لتعدد الطلب يرجع الى الشك في القابلية ومن المعلوم ان
ان اطلاق السبب ليس ناظرا الى القابلية بل انما [illegible] الطلاقة في المحل [illegible]
لان قابلية المحل شرط عقلي لابد من مراعاته واحرازه في جميع الاحكام
ولا يمكن احرازه بنفس الحكم لان دليل الحكم ليس متكفلا لبيان موضوعه من
شرائطه العقلية فان الحكم انما يتعلق بالموضوع القابل بعد احراز قابليته
الخارج وخروج الفرد الغير القابل ليس منافيا للاطلاق ولا تصرفا في اللفظ بل انما
هو بحكم العقل من باب الخروج الموضوعي لا الحكمي فاذا فرضنا ان مقتضى اطلاق السبب
لظهوره في الوحدة هو عدم قابلية تأثير السبب ولا وجه لتقييده [illegible]
القابلية بالنظر الى اطلاق السببية لا يتعلق الا [illegible] باطلاق السبب [illegible] منافيا
من الوحدة وان لزم منه الغاء السبب عن التأثير لانه ليس تخصيصا لفظيا
لظاهر السبب الظاهر في الوحدة فلا مرد [illegible] التخصيص اللفظي والتخصيص
العقلي والثاني اولى لانه ليس ارتكابا لخلاف اصل ومخالفة لظاهر لفظ [illegible]
سلمنا ان عدم قابلية المحل ايضا تخصيص لفظي [illegible] وجود او عدم
لاطلاق الكلام نظرا الى ان القابلية لا تكون [illegible] فيمكن احرازها بنفس الحكم
من حيث كيفية [illegible] للسبب اطلاق [illegible] اطلاق الكلام متكفلا لها [illegible]
اذ [illegible] البيان [illegible] ان يكون اطلاق الكلام [illegible]
القابلية [illegible] في حكم ان اطلاق اللفظي وعدم القابلية في حكم التقييد اللفظي
وهو تخصيص بحكم التخصيص في [illegible] ظاهر اللفظ الا ان اطلاق السبب
حاكم على اطلاق المسبب لان الشك في اطلاق السبب ناش من الشك في قابلية

قابلية المحل [illegible] ان اطلاق السبب لفظا معلق ومشروط بالقابلية وتخصيصه [illegible]
القابلية فالشك في تخصيص عموم السببية مسبب عن الشك في قابلية المحل فظهور السبب
في الوحدة [illegible] بعدم القابلية حاكم على عموم السببية لان ظهور المعلق عليه حاكم على
ظهور ما يكون ظهوره تعليقيا وان كان رفع اليد عن ظهوره تخصيصا لفظيا ايضا
فاذا فرضنا ان الاصل في المسبب يقتضي بعدم القابلية فهو مزيل لظهور السبب
وعمومه [illegible] للتداخل [illegible] من جعل اطلاق السبب قرينة
على تخصيص السببية صارفة عن عمومها لا العكس لجعل عمومه قرينة تصرف
ظهور السبب [illegible] وان منعنا التسبب وقلنا ان الاصل في المزيل [illegible] في
الاصول التعبدية [illegible] التعبد الا ان ملاكه [illegible] الاصول
اللفظية لانها [illegible] الظن [illegible] بتحكيم الاصل في المزيل عليه في المزال [illegible]
كما تحرر في محله هذا كله لو كان تقييد المسبب من لوازم اطلاق دليل السبب كما [illegible]
السببية الفعلية عند وجود سبب اخر [illegible] الاطلاق والعموم في
دليل السببية اما وضعا او اطلاقا وحكمة بان كان مفاد دليل السببية
ولو بقرينة الاطلاق هو عموم السببية سواء [illegible] سبب اخر او لا
كما هو احد الوجوه والمباني في اثبات العموم وهيهنا وجه اخر لتقديم ظهور
السبب وتحكيمه على ظهور السبب مبني على كون دليل السببية [illegible]
عن الاطلاق والعموم [illegible] السببية [illegible] الفعلية دون الشأنية كما انه
[illegible] من طرق اثبات العموم [illegible] دليل السببية سواء كان
[illegible] السبب او جملة الشرطية الظاهرة في الترتب و الاستناد ظاهرا وضعا
او اطلاقا في السببية او الترتب الفعلي [illegible] قطع النظر عن العموم الوضعي
او الاطلاق [illegible] الاستفادة منه الا [illegible] فيكون تقييد
المسبب عند تعدد السبب في [illegible] من ظهور دليل السبب في السبب الفعلي لان
فعلية السببية مستلزمة لتقييد المسبب لعدم قابليته بدونه للسببية الفعلية
[illegible] من عموم السبب وشموله لحال وجود سبب اخر [illegible] يقول
اذا اجتمع الاسباب [illegible] بين هذا الظهور [illegible] ظهور السبب في السبب
الفعلي وبين ظهور المسبب في الوحدة [illegible] تسليم عدم قابليته بما هو واحد
لتعدد الطلب كما هو المفروض في الكلام لان لازم السبب الفعلي تقييد المسبب و
اخراجه عن الوحدة [illegible] وحدة المسبب حمل السبب الاول مثلا على السبب [illegible] و
صرفه عن ظاهره من الفعلية اذ المفروض عدم قابلية المسبب [illegible] لتعدد
الوجوب [illegible] الظاهرين ومن المعلوم ان ظهور السبب في الوحدة [illegible]
من ظهور دليل السبب في الفعلي لان تقييد المسبب [illegible] كذا
بخلاف حمل السبب على السبب [illegible] اذ ليس خلاف ظاهر بعيد بل قريب جدا
بل قد يرى ان دليل السببية لا يزيد مفاده على مجرد الشأنية واما الفعلية
فتابعة لقابلية المحل ووجود الشرائط وفقد الموانع كما هو الحال في الاسباب
العقلية والعادية فدليل السببية [illegible] السبب [illegible] العقلي فكما
ان السبب العقلي يكون تأثيره [illegible] الفعلي منوطا بقابلية المحل لا يوجب
قصوره ولا نقصا في سببيته اذ ليس من شأن السبب الا تأثيره في المسبب القابل
بعد اجتماع الشرائط وفقد الموانع فكذا [illegible] لا [illegible] الجعل
يجري السبب العقلي في كل ما له من الشؤون [illegible] ومنها بقاؤه
على الشأنية لو وجد في المحل القابل من غير ان يكون ذلك منافيا لاصل سببيته

و اقتضائه لوضع نفسه وان لا فائدة [illegible] الفعلي نعم الوجه ان السبب العقلي لا يمكن ان
يكون له نظر [illegible] الى الفعلية ولا الى القابلية ولا الى الشرائط والموانع
وجودا او عدما بل لا بد من الرجوع الى الخارج وملاحظة العقل والوجدان من حيث
وجود الشرائط وفقد الموانع الفعلية وهذا بخلاف السبب الشرعي فانه لا يكون بيان
الشرائط والموانع والقابلية وعدم القابلية من شأن الشارع ووظيفته فيمكن
استفادة القابلية مثلا من نفي [illegible] ودليل السببية اما بالنظر الى عموم السببية
واطلاقها مع التعرض لما اوردنا عليه من كونه من مقام القابلية او بالنظر
الى ظهوره في الفعلية فان لازمه ثبوت القابلية بدلالة الالتزام اذ لولاه
لبقي على [illegible] الشأنية فلازمه تقييد المسبب فهذا لا القابلية المتوقفة
عليها الفعلية الا انه يحتاج الى مئونة وكلفة زائدة ولو سلم المقاومة فيعرض
فيه ايضا حديث التسبيب لان الشك في الفعلية والشأنية مسبب عن الشك
في القابلية فظهور السبب في الوحدة المستلزمة لعدم القابلية حاكم على ظهوره
في الفعلية مزيل له فيتعين صرفه وحمله على الشأنية بقرينة اصالة الظهور في السبب
فالاولى في ابطال ما استند اليه الشيخ ما ذكرنا من قابلية الواحد بما هو واحد للتعدد
وبطلب [illegible] الطلب لتعدد [illegible] او ذهنيا اما بعد تسليم عدم
القابلية فلا كلام في الجواب المذكور بارجاع الامر الى تعارض الظاهرين
وتحكيم ظهور السبب على المسبب لما عرفت من ان العكس هو المتعين فيبطل الدليل
ويثبت التداخل هذا كله ما يتعلق بايراد الجواب عن الاستدلال المنقول عن الشيخ
الاستاد قدس سره انتصارا للمستدل واما ما ذكره الفاضل النراقي ره في الجواب
عن الدليل الراجع الى الاعتراض على الجواب المذكور وهو دعوى التعارض بين الظاهرين
وتقديم ظهور المسبب على ظهور السبب دون العكس اما لدوران الامر بين التخصيص
والمجاز والاول وهو تخصيص السببية اولى او للزوم استعمال اللفظ بناء
على تقييد المسبب في المعنيين فتعين رفع اليد عن عموم السببية لعكس ما ذكره
الشيخ الاستاد ره ولازمه التداخل ففيه ان عدم التداخل ليس مبنيا على الالتزام
بتقييد المسبب ليرد عليه ان الامر دائر بين التخصيص والمجاز بل مبني على دعوى حكم
العقل بعدم التداخل وتعدد الامتثال من دون ارتكاب تقييد في الكلام
ولا مجاز في اللفظ لان القائل بعدم التداخل يدعي انه اذا تعدد الاسباب فالطبيعة
الواحدة قابلة للتكرار فالعقل يحكم بتعدد الامتثال مع بقاء السبب في مدلول
الخطاب على ما هي من الوحدة الطبيعية من دون حاجة الى ارتكاب مجاز او تقييد
في مدلول الطبيعة نظرا الى ان الطبيعة لما تكون قابلة للتكرار وليست لها وحدة
شخصية في عدم قابليته للتعدد فتعدد الطلب بالنسبة اليه يوجب حكم العقل
بتعدد الامتثال فالحكم بالتعدد تصرف عقلي محض في مرحلة الامتثال ولا ربط
له بمدلول اللفظ ومراد المتكلم كي يلزم منه المجاز بارادة الفرد من الطبيعة
فمتعلق الطلب في كل من الخطابين والسببين بناء على عدم التداخل ايضا
هو نفس الطبيعة من دون تقييد في مرحلة الخطاب ومقام الارادة والاستعمال
الا ان تعدد الطلب في الماهية الواحدة يستلزم تعدد الامتثال عقلا حيث
انها قابلة للتكرار وليس ما يأباه لولا حد الشخصي وهذا الالتزام عقلي محض
بناء على عدم التداخل وليس تصرفا لفظيا اصلا و[illegible] فلا مجاز حتى يقال ان
الامر دائر بين التخصيص [illegible] والمجاز فالمناسب للرد على الاستدلال
منع حكم العقل بتعدد الامتثال لمجرد تعدد الطلب وقابلية الطبيعة [illegible]
للتكرار لا القول بدوران الامر بين التخصيص والمجاز لعدم توقف الاستدلال
واثباته على تعارض الظاهرين واقوائية عموم السببية من اطلاق الطبيعة ولذا
لم يتعرض له المستدل ولم يأخذه في مقدمات دليله ثم ذكره في الجواب امر اجنبي عن

ذهني عن مقدمات الاستدلال خارج عن مرام المستدل والحاصل ان عدم التداخل
ليس مبنيا على دعوى تعارض بين الظاهرين واقوائية احدهما من الآخر حتى يرد عليه بان
الامر بالعكس بل مبني على ابداء الفرق بين الواحد الجنسي والشخصي والفرق
بينهما عقلي محض لا لفظي لان مدلول الخطابين في البابين على السواء والحد
فالمدار على ان العقل يحكم بتعدد الامتثال عند توارد السببين على ماهية قابلة
للتكرار وان كان مدلول الخطاب في كلا السببين هو طلب نفس الطبيعة و[illegible]
فلا يلزم المجاز اصلا ومن هنا ظهر الجواب عن لزوم استعمال اللفظ في المعنيين
نظرا الى لزوم الجمع بين ارادة نفس الطبيعة حال وحدة السبب والطبيعة المقيدة
او الفرد حال تعدد السبب لان المراد هو نفس الطبيعة كما في كلتا الحالتين فالمراد
والمستعمل فيه في الخطاب شيء واحد في جميع الحالات وهو الطبيعة المطلقة الا
ان العقل يحكم بتعدد الامتثال عند تعدد السبب فاين استعمال اللفظ في المعنيين
نعم ما نقلناه عن الاستاد قدس سره في انتصار المستدل وابطال ما استند اليه الشيخ مبني
على اثبات عدم التداخل بالتعارض بين الظاهرين والالتزام بتقييد الطبيعة الا
ان القائلين بعدم التداخل لم يسلكوا هذا المسلك بل كلامهم ومرامهم مبني على ما ذكرنا
من التصرف العقلي الخارج عن مرحلة اللفظ والاستعمال [illegible] سابقا فالحاصل انه
بناء على هذا المسلك ايضا يرد على الفاضل المذكور ان الامر دائر بين التخصيص والتقييد
دون المجاز لان التقييد بالفرد المغاير ليس بمجاز بل هو تقييد كسائر التقييدات
وهو ليس بمجاز على التحقيق و[illegible] فالتقييد اولى من التخصيص بل لازمه عدم
التداخل وان اوردنا عليه ايضا بكونه تصرفا لا تقييدا فيتعين عدم [illegible]
التقييد او اولوية من التقييد لو سلم كونه تصرفا نظرا الى التسبيب فبناء على
ما زعمه والاغماض عما اوردنا عليه يرد ذلك عليه الزاما واولوية التقييد من
التخصيص فيبطل ما ذكره من لزوم المجاز واولوية التخصيص منه فيتم الاستدلال
ايضا لكنه لا ينفع في اعتراضه الثاني بل ينفع به الاول فقط لان التقييد
في خصوص المقام مستلزم لاستعمال اللفظ في المعنيين لان المراد هو نفس الطبيعة
تارة والطبيعة المقيدة اخرى والجمع بينهما في استعمال واحد غير جائز وان
لم يكن التقييد مجازا وهذا غير سائر التقييدات في غير المقام لان المراد في موارد التقييد
هو الطبيعة المقيدة مطلقا وعلى سبيل تعدد الدال والمدلول لا الطبيعة المطلقة
والمقيدة كما في ما نحن فيه بل لا يمكن الالتزام بالاطلاق مع عدم كون تلك المقيدة مأخوذة
في الاستدلال لان التعارض بين الظاهرين فان كلام الفاضل المذكور ناظر الى اصل
الاستدلال والاعتراض عليه لا على المسلك الذي صار عليه الشيخ الاستاد ره انتصارا
للاستدلال وانما جعلناه اعتراضا عليه لاقتضاء نظم الكلام وهو تقييد مع المستدل
في المرام والا فليس كلامه ره ناظرا الى كلامه قدس سره كما لا يخفى وكيف كان فالقائل
بعدم التداخل لا يلتزم بالمجازية ولا بتقييد الطبيعة في مقام الارادة فلا يكون تعدد
الواجب بناء على عدم التداخل تصرفا لفظيا اصلا بل عقلي محض وعلى هذا المسلك ايضا سلك
الشيخ الاستاد ره في كتاب الطهارة في مبحث الغسل فكلامه هنا مناف لما
ذكره هناك في المدرك ومخالف له في المسلك في مقام اثبات عدم التداخل حيث
صرح في باب المزبورات بان تعدد الامتثال تصرف عقلي لا لفظي قال قدس سره بعد
الاستدلال على عدم التداخل وقد يخدش في هذا الدليل تارة بمنع المقدمة الاولى
فان الاسباب الشرعية لا يجب ان تكون مؤثرات حقيقية بل قد تكون معرفات لجواز تعدد
[illegible] على حكم واحد شخصي كما اذا اجتمع سببان لشرع جميع [illegible] فاذا كان ظاهر الدليل اتحاد
المسبب ولو نوعا كما هو المفروض فلا حاجة الى ارتكاب تعدده الحقيقي ولو نوعا بل ينبغي
حمل السبب على المعرف [illegible] ويندفع بانه لا يفهم عرفا فرق بين ورود الاسباب المتعددة

بين

[illegible]

لحكم الحقي لو ان زيد ... فاقتلوه وان ... فاقتلوه ... ورود الحكم

والحد بالنوع قال للتعدد الحقي مثل ان قدم زيد من السفر فاضفه وان زارك

في بيتك فاضفه ... بالتعدد والواحد النوعي ... لتعدد محل وجود

ليس ثبوتها في اللفظ فان كان ... المطلق الادلة ...

[illegible]

بالجعل فرجع التنزيل المذكور الى ان تكرر الفعل عنه تبعه والسبب ... ان ...
والسببية تنزيل السبب الأول منزلة السبب العقلي فان كان نفي السببية ...
... فهو ويترتب على السبب المجعول لها يترتب على السبب الحقيقي الا ان ...
... الجعلي ... الجعل ووجوب ... السببية المجعولة بمنزلة السببية
العقلية ... لم تكن السببية ... مجعولا ... التكليف ...
... ترتيب آثار السبب العقلي ومن جملتها تكرر المسبب ... وجوب تكرر الفعل
... السبب اذ لا معنى للحكم بالسببية الا ايجاب ترتيب آثار السبب العقلي ...
... وجود المسبب ... واحدة ... السبب ... الثانية ...
... لقوله ... كلامه ... المقدمة ...
... ان ... السببية كون السبب سببا لنفس الفعل ...

[illegible]

قاضٍ بتعدد الواجب ... والاشتغال ايضا لا يقتضي تعدد المشتغل به فالظاهر ...
من الوجوب الى الاشتغال ...
فرع تعدد متعلق الوجوب والاشتغال فان كان المتعلق واحدا ...
المشتغل به ... الوجوب والاشتغال ...
المشتغل به ... الوجوب ... حال المتعلق من
حيث الوحدة والتعدد سواء جعلت السبب هو الوجوب او الاشتغال فقد يقتضي تعدد
الاشتغال تعدد المشتغل به كما لو كان متعلق الامر متعددا وقد لا يقتضي به كما لو كان
واحدا ...
وكفارة الوقاع ...

[illegible]

لا تتعدد واما ان يرجع الى التأكيد ... الطلب ...
لو قال ان زنى زيد فاقتله وان ارتد فاقتله ...

[illegible]

وعدم التداخل فيها اتفاق لا مجال فيه للانكار لجعل الادلة فلو وقع الكلام في الاصل
العقلي لاجمال الدليل ونحوه كان الاصل هو البراءة لرجوعه الى الشك في تعدد المكلف به ... يستقل العقل
[illegible]

١٦٩

[illegible]
... فان ... تعدد الواجب ... تعدد الامتثال
[illegible]

طبيعة واحدة قابلة للتكرار لا في قبال عدم كونها متصادقة لان وجوب
من مسئلة ... اصل لا يتوقف على عدم كونها متصادقة ... يكفي فيه
... كونها مفاهيما متعددة وان كانت متصادقة غاية الامر

[illegible]

[illegible]

وبعد تعدد الطلب لا يقتضي تعدد المطلوب كيف وربما تعدد الطلب والمطلوب
واحد فهل يجب الا امتثال واحد فانما تعدد الامتثال هو تعدد المطلوب
لا تعدد الطلب وتعدد المطلوب في المقام اول الكلام بل خلاف المفروض
لان المفروض تعلق الطلب بالماهية الواحدة والواحد الجنسي كما لو
الجنسي لا يقتضي تعدد الطلب فيه تعدد الامتثال بل يخرج من الوحدة
بالتقييد والتنويع بقيود الكليات الى ما يبقى من التعارض [illegible] و
قد عرفت [illegible] انه لا وجه للتقييد [illegible] اتفاق المتعلق مع الوحدة ولازمه
عدم وجود المقتضي لتعدد الامتثال حيث ان المقتضي لتعدده هو تعدد
المطلوب لا تعدد الطلب فاذا كان المطلوب واحدا ولو نوعا فلا مقتضي
لتعدد الامتثال [illegible] ان تعدد المطلوب في المقام انما [illegible]
ينتزع من تعدد الامتثال فهو فرع وتابع له لا العكس فتعدد المطلوب من
لوازم تعدد الامتثال لا ان تعدد الامتثال من توابع تعدد المطلوب حيث
ان تعدد الطلب في الماهية الواحدة القابلة للتكرار مقتضيه يقتضي عقلا
تعدد الامتثال ولازمه تعدد المطلوب وهو حكم عقلي لا ربط له باللفظ
حتى يحتاج الى تقييد الطبيعة وتنويعها لتخرج عن الوحدة فانه يحكم العقل
بتعدد الامتثال مع بقاء الطبيعة المتعلقة للطلب على ما هي عليه من
الوحدة وذلك لان وحدة الطبيعة وحدة لا بشرطية لا وحدة
تقييدية فافراد الواحد النوعي هي الطبيعة لا بشرط اذ لا معنى
لوحدة الطبيعة سوى ذلك فتحقق الوحدة هو نفس الطبيعة لا
بشرط الوحدة ولا التعدد من [illegible] ان الطبيعة المطلقة لا بشرط [illegible]
كثيرا ان كانا قابلين للوحدة والكثرة باعتبار حصصها و [illegible]
تحققاتها الخارجية وليس اتصاف بالوحدة والكثرة وسائر [illegible]
المتضادة والمتناقضة فان تعدد الطلب بالنسبة اليها يحكم العقل بتعدد
الامتثال لان وحدتها اللابشرطية لا تنافي الكثرة والتعدد
في مقام الامتثال وبهذا افترق عن الوحدة الشخصية فقياسه قياس
مع الفارق لانه ليس قابلا للتعدد والكثرة وان وجد المقتضي للكثرة
بالقياس اليه وهو تعدد الطلب وهذا بخلاف الواحد الجنسي لانه
قابل للتعدد والكثرة فاذا وجد له المقتضي استقل العقل بتعدد
الامتثال وكيف كان فمجرد تعدد الطلب بالنسبة الى الماهية لا بشرط يقتضي
تعدد الامتثال فان الطبيعة لا بشرط قابل للتعدد ولا ينافي تعددها في
الخارج مع كونها واحدة لا بشرط ومن الواضح ان الطلب يحتاج الى
الامتثال وواحد الا لو تعدد فان لكل واحد امتثالا فيقتضي امتثالا
واحدا وان كان متعددا فيقتضي تعدد الامتثال اذ لا وجه
للتداخل فكل طلب يقتضي امتثالا لا محالة ولازمه تعدد
بتعدده مع وجود المقتضي لتعدد الامتثال باطل للمنافاة بالبداهة
من العقل والوجدان واما الثاني وهو تعدد المانع فلان المانع
لو كان فهو منحصر في امرين اما كون الطلب الثاني تاكيدا للاول
كما لو تكرر الطلب مع وحدة المقتضي كما مثل ورود الطلب
الثاني موجبا لتاكيد الاول وتقويته كما في الواحد الشخصي مع
تعدد السبب كان زنى زيد فاقتله وان ارتد فاقتله ولا مسرح لشيء
منهما في المقام اما التاكيد اللفظي فلان معناه تكرار الطلب
بتكرار اللفظ مع وحدة الموجب والمقتضي للطلب كما مثل وتكرار
الطلب في المقام ناش من تعدد السبب لا من مجرد تكرار اللفظ مع
وحدة السبب لا يخفى واما التاكيد فلان تاكد الطلب وشدته بسبب

١٢١

تعدد السبب في الواحد الشخصي كما ان زنى زيد فاقتله وان ارتد فاقتله انما
هو من جهة عدم قابلية الواحد الشخصي للتكرار فلا يمكن تعدد السبب فيه الا
تاكد الطلب لا لحصول من مجموع الاسباب الا طلبا واحدا اكيدا كما في اجتماع
اسباب السواد والبياض ونحو ذلك في محل واحد فاذا كان المحل قابلا للتكرار
كالواحد النوعي حيث الطبيعة لا بشرط فلا مسرح فيه للتاكيد لان من
تكرار السبب تكرار الطبيعة في الوجود لوجود المقتضي وهو تعدد السبب
الموجب لتعدد الطلب وفقد المانع وهو عدم قابلية المحل للتكرار
فقياس الواحد النوعي بالشخصي باطل لان عدم قابلية الشخصي للتعدد مانع
من تعدده ولو وجد له المقتضي وهو تكرار الطلب بتعدد السبب بخلاف
الواحد الجنسي لان كونه واحدا لا بشرط لا ينافي تعدده في الخارج
وتكثره في الوجود فاذا وجد المقتضي للتعدد وجب تعدده و
تكثره في الخارج بحكم العقل ومن ذلك ظهر صحة التمسك للاشتهر
على عدم التداخل وحاصله ان تعدد السبب يقتضي تعدد الطلب
لما عرفت من انه لا مانع من تعدد الطلب ولو في الواحد النوعي المقتضي
تعدده يقتضي تعدد الامتثال عقلا اذا كان المحل قابلا للتعدد
كما في المقام الا اذا كان تعدده للتاكيد وقد عرفت انه لا مسرح
للتاكيد في المقام كما ظهر ايضا ان مناط عدم التداخل ليس هو
التصرف في اللفظ بتقييد الطبيعة واخراجها عن كونها لا بشرط بل
انما هو لحكم العقل على تعدد الامتثال بتعدد السبب مع بقائها على
ما هي عليه من الوحدة واللابشرطية لان وحدتها لا تنافي الكثرة
هكذا ينبغي ان يحقق المقام والله العالم [illegible] الكلام بقي

الكلام في امرين ينبغي التنبيه عليهما الاول في القول بالتفصيل
بين متحد الجنس ومختلف الجنس بالتداخل في الاول وعدمه في الثاني
وهو مذهب ابن ادريس في السرائر في موضعين احدهما في كفارة
وطء الحائض في سنها في بحثه في السهو وهو ظاهر اطلاق المحقق
في [illegible] حيث ذكر في مسئلة وطء الحائض ان تكرار الوطء في الثلث الاول
لا يوجب تكرار الكفارة وظاهره انه مفصل في كلي المسئلة واما العلامة
في المختلف فنسب اليه القول بالتفصيل بين السلسلين وهو انه اصل
في مسئلة الحيض وعدمه في بحث السهو وفي النسبة نظر لما سبق
بل الظاهر انه ايضا مفصل في كلتا المسئلتين واما وجه التفصيل و
الدليل المختلف [illegible] فيه كلام فان احدهما في باب وطء الحائض
ان الحكم تعلق على الجنس اي جنس الوطء فيصدق على القليل و
الكثير فيكون الجزاء متحدا ان تعدد [illegible] بحثه في السهو وهو ان
الحكم [illegible] معلق على الجنس وهو صادق على الواحد والمتعدد
فلا يكون الثاني مؤثرا وهو ايضا راجع الى الاول لانه بيان لذلك
الاجمال وتفصيل له وفيهما نظر اما الاول مضافا الى ما فيه من الاجمال

قد انه على خلاف مقصوده اول لان مقتضى تعليق حكم السببية على جنس الوطي
وصدقه على القليل والكثير ان يكون الجزاء متعددا لا واحدا فكيف يصح
ما ذكره من التفريع بقوله فيكون الجزاء متحدا و ذلك لانه اذا كان
السبب هو الجنس فمتى وجد الجنس فقد وجد السبب ومتى وجد السبب
وجد المسبب ولازمه تعدد المسبب بتعدد وجود الجنس كما هو مبنى الاول
المشهور وتخيل ان الجنس بما هو جنس لا تعدد فيه فيكون المسبب ايضا
واحدا مدفوع بان المؤثر هو وجود الجنس لا نفسه بدون الوجود
فتعدد المسبب بتعدد وجود الجنس ولذا لو وجد المسبب مرة بعد وجود
بعد وجود السبب كما لا يخفى واما الثاني فلانه قد يمنع قوله التعاقب
فلا يكون الثاني مؤثرا لايجاد شيء اصلا لانه مجرد دعوى لا بينة
ولا يستند بداهة ان تعليق الحكم على الجنس وصدقه على الواحد و
المتعدد لا يقتضي عدم تأثير الثاني لو لم يقتض خلافه كما ابرزه بعد
ما ذكر هذا الكلام في مقام بيان مذهب ابن ادريس ودليله فان
التحقيق ان السببية معلقة على الطبيعي دون الافراد انتهى و
نحن فهموا من هذا الكلام انه ابطال لما ذكره اولا او توجيه لمرام
ابن ادريس بمراده من قوله والتحقيق الى اخره عدم التداخل وفاقا
للمشهور خلافا لابن ادريس فلا اشكال الذي يلزم التفصيل بين المسئلتين
في القول بالتفصيل وليس الامر كما فهموا لانه ليس منافيا لما
ذكره اولا بل هو موافق ومؤكد له لانه ره تخيل ان سببية الجنس
والطبيعة متلازمة للقول بالتداخل وكونه موافقا للمشهور ومخالفا
لابن ادريس لا تعليله ان يقول ان السببية معلقة على الاشخاص لا
الطبيعة فهو من تتمة كلامه السابق ومؤكد له لا مناقض له وكيف
كان فلا معنى محصل لكلامه ره في المقامين اصلا وهو اعلم
بما قال ولابن ادريس ايضا كلام ان ودليلان احدهما في باب
وطي الحائض وهو ان الاصل هو البراءة واما العموم فممنوع
لان الوطي من المصادر والمصادر لا تفيد يعني ان المصادر
لم توضع للعموم بالاتفاق بل وضعا للطبيعة المطلقة فلا دليل
على عموم سببية كل وطي فيؤخذ بالمتيقن وهو سببية الاول ويرجع في
الزائد الى اصالة البراءة بالتفاقي مثله لجهة في المشهور وغيره
انه يعم التمسك بالاصل وعدم الدليل فاذا اطلاق قوله
من نسي من نسي فعليه لجهة المشهور لانه لم يقل مرة او مرتين
انتهى وهو نظيرا لما لان المشهور في حصر الامر على عدم دلالته
على المرة والتكرار يعني ان متعلق الحكم هو طبيعة الجمعة لا المرة
ولا مرتين فاذا حصل الطبيعة فقد حصل الامتثال فلا مقتضى
للامتثال عقيب الامتثال بل هو محال والجواب عن الاول ان
محكوم بالدليل وهو عموم دليل السببية وانما منع العموم فلا وجه
له اذ لو ارادة العموم الوضعي فمسلم لكن لا يحتاج اليه وان
اراد العموم الاطلاقي والحكمي فلا وجه لمنعه لان قوله من
وطي فعليه الكفارة يدل على اطلاق سببية الوطي الى

١٢٣

سببيته كل وطي فان الثاني مثل الاول في السببية والاطلاق وكذلك
النحو الى الاسباب المختلفة الجنس ايضا كما لا يخفى وعن الثاني بان
متعلق الحكم بالطبيعة كما في عدم التداخل فيه انه لم يقل الحد
مرة او مرتين بل قال الحد يعني ان متعلق الطلب ليس متعددا
شرعا بان كان متعلق الطلب هو التكرار بل متعلقه هو نفس الطبيعة
لكن نفس الطلب متعدد ومتى صار الطلب متعددا وجب تعدد
الامتثال لو كان المحل قابلا للتكرار كالطبيعة واما التكرار فلم
مفصلا من ان تعدد الطلب يقتضي عقلا تعدد الامتثال ولو كان
المطلوب في كلا الطلبين هو نفس الطبيعة لا الفرد ولا
الطبيعة المقيدة بفرد مغاير واما الصغرى فهو تعدد الطلب
دليل لح — في المقام فلانه مقتضى اطلاق السببية لان قوله من تكلم فعليه
سجدتا السهو يفيد بحسب العموم حكمه فقال كل تكلمت ومهما
تكلمت فاسجد سجدتي السهو بمعنى الوجوب اي الخطاب الوجوبي
يجري بخطابات متعددة حسب تعدد الافراد لجزاء كم
الفعل اي ان اللفظ وان كان واحدا الا ان الطلب متعدد بتعدد
افراد الفاعل فالطلب في المقام ايضا متعدد بتعدد السبب بمقتضى
اطلاق السببية وان كان اللفظ واحدا ولازمه تعدد الامتثال
بمقتضى الكبرى العقلية السابقة المبرهنة الامر الثاني انه
متى ثبت التداخل سواء كان على طريق القاعدة بناء على القول
٤٢٣ — به في المسئلة او على خلاف القاعدة كما في الاغسال فهل هو عزيمة او
رخصة نعى المحقق الثاني في شرح الدروس انه لم يجد من الاصحاب
نصا في ذلك وقال قيننا الاستاد ره ان ظاهر المشهور انه من باب
الرخصة ولا منافاة بينهما لان عدم تصريحهم لشيء من الوجهين لا
ينافي ظهور كلماتهم في كونه رخصة ولعل منشأ الاستظهار تعبيرهم
في التداخل في كلماتهم بانه يكفي او يجزي امتثال واحد
ونحوه مما يستظهر منه مجرد الاجزاء والاكتفاء دون التعيين
وان كان في هذا الاستظهار نظر وكيف كان فاختار المحقق
الثاني ره انه عزيمة لا رخصة نظرا الى انه اذا وجد الطبيعة فقد
حصل الامتثال ولا يتحقق الاتيان ثانيا لانه تشريع وهو عزيمة لكن
الاولى بل الصواب هو التفصيل بين تداخل الاسباب وتداخل
المسببات ففي الاول يكون التداخل عزيمة لا رخصة لان
مناطه تداخل الاسباب الى الواحد النوعي او الواحد الشخصي
فيكون الحاصل من مجموع الاسباب طلبا واحدا انشئ او وجوبا
آكد فاذا حصل امتثاله باتيان الطبيعة مرة واحدة فلا مقتضى
للامتثال عقيب الامتثال لانه محال فيكون بدعة وتشريعا
واما في الثاني فلا فان كان الواجب من التوصليات فيكون
التداخل عزيمة ايضا فاذا وجد اكرام العالم واكرام الهاشمي
مثلا وكان الغرض هو مجرد المأمور به لا التعبد او الامتثال كان
الاتيان بمادة الاجتماع مسقطا لكلا الامرين وان قصد به الامتثال

امتثالها اولا وان الجواز الاتيان بها او بغيرها ثانيا لو اراد به الامتثال لان
مادة الاجتماع واقتضى بعرض تلك الطبيعة وان لم يكن امتثالا لها
بالمعنى الاخص لو لم يكن من قصده ذلك ومن المعلوم ان حصول
الغرض مسقط للطلب التوصلي فاذا حصل الغرض سقط
الامر كان الاتيان ثانيا بقصد الامر تشريعا ومحرما غاية الامر
انه يدور قصد امتثالها معا وقصد احدهما فقط فيقع امتثالا
لاحدهما ومسقطا للآخر وكيف كان فلا مقتضي لاتيانه ثانيا
لسقوط الامر وهذا هو المراد بالعزيمة وان كان الواجب من
التعبديات فالتداخل رخصة لا عزيمة بمعنى ان الامر بيد المكلف
ان شاء قصد التداخل واتيان كلا الطبيعتين باتيان مورد الاجتماع
وان شاء جعله امتثالا لاحدهما فقط فيبقى الامر على
حاله يجب عليه الامتثال بالنسبة اليه باتيان فرد آخر سواه
ايضا وعليه ينطبق في الجملة كلام الشيخ الاستاد في الاغسال
فانه ره وان لم يتعرض لكلية عدم الكلية في التداخل وانه رخصة
او عزيمة بل تعرض له في خصوص تداخل الاغسال الا ان التفصيل
المذكور بين تداخل الاسباب والمسببات على سبيل الكلية يظهر
مما ذكره في خصوص تلك المسألة ومفصل ما ذكره ره في تداخل
الاغسال من حيث كونه رخصة او عزيمة ان الاغسال لو كانت من
قبيل الوضوء بان كانت ماهية واحدة ولكان التداخل
الثابت فيها بالنص والاجماع من جهة كون الاحداث الموجبة
للغسل امرا واحدا الا ان الغرض من الامر بالاغسال رفع ذلك
الحدث الواحد كما في احداث الوضوء لكان التداخل عزيمة لا رخصة و
ان كانت ماهيات متباينة ان كان حيث المفهوم متصادقة
في الخارج وكان جهة التداخل فيها هو تصادقها وانطباقها عليه
الاجتماع كاكرام العالم والهاشمي كان التداخل رخصة لا عزيمة
وان الامر باختيار المكلف فله ان يغتسل مرة للجنابة واخرى
للحيض كما ان له ان يغتسل لها مرة واحدة كما في اكرام العالم
والهاشمي هذا محصل كلامه ره فيظهر من الزبدة المذكورة في كلامه
ما ذكرنا من القاعدة الكلية اما ان القاعدة الكلية في تداخل
الاسباب هو العزيمة فيظهر من الجزء الاول من كلامه اذ لو كان
الاغسال كالوضوء فتعينه التداخل نظيره تداخل الاسباب حيث لا
يحصل من اجتماع الاسباب الا اثر واحد الا متعدد والا لم يكن
الحقيقي بعينه فيكون التداخل عزيمة كما هو الحال في الوضوء
ايضا واما ان القاعدة الكلية في تداخل المسببات هو الرخصة
اذا كانت من التعبديات فيظهر من الجزء الثاني من كلامه
كما لا يخفى لكنه لم يتعرض فيه للتفصيل بين التوصلي والتعبدي
لان الغسل من قبيل الثاني وما ذكرنا من التفصيل اولى واشمل
لكن التحقيق في المقام هو ان العزيمة والرخصة يطلق على

١٧٣

معنيين فلابد من التميز وبيان ان العزيمة في تداخل الاسباب بمعنى من
المعنيين فتارة يطلق العزيمة والرخصة بمعنى ما لا يمكن فيه الاحتياط وما
يمكن فيه الاحتياط وهذا هو المراد في قولهم ان النهي في الشك بعد
التجاوز عن المحل عزيمة او رخصة لانه حكم جعل على خلاف الاحتياط
في موضوع الشك فان كان عزيمة فلا يجوز الاحتياط بالاتيان بالجزء
المشكوك رجاء لخلاف ما لو كان ذلك رخصة فانه يجوز الاحتياط ايضا
والظاهر انه عزيمة بالمعنى المذكور لا رخصة وكذلك البناء على الاكثر
في الشك في عدد ركعات الصلوة في مورد ثبوته فانه ايضا عزيمة لا يمكن
فيه الاحتياط بالبناء على الاقل وذلك لان الامر دائر بين المحذورين فيلزم
من الاحتياط في موارد الشكوك احتمال الزيادة المبطلة فتعين العمل باحكام
الشكوك واخرى يطلق العزيمة والرخصة بمعنى ما لا يمكن فيه الامتثال ويمكن فيه
الامتثال كما هو مراد من تعرض للمسئلة في المقام فالمراد بالعزيمة هو
انه لا يمكن تعدد الامتثال لان الامتثال عقيب الامتثال محال والمراد
بالرخصة انه يجوز تعدد الامتثال فان كان المراد بالعزيمة والرخصة هو
الاطلاق الثاني فالتحقيق فيه ما عرفت من ان الحق التفصيل ففي الاسباب
عزيمة وفي المسببات تفصيل كما مر وان كان المراد هو الاطلاق الاول
فقد يقال انه رخصة في تداخل الاسباب وان كان عزيمة بالمعنى الثاني
لان الامتثال وان كان حاصلا الا انه لا مانع من الاتيان بوجود آخر برجاء
الاحتمال ورجاء لادراك الواقع اما لما ذكره المحقق الثاني وهو احتمال
مطلوبية الفعل ثانيا واقعا وان فرض عدم وجود قائل بالتعدد ايضا
واما خروجا عن شبهة الخلاف كما ذكره الاستاد الاستاذ ره وكيف كان
فاحتمال مطلوبيته ثانيا قائم فلا مانع من الاحتياط وقد يقال انه عزيمة
بهذا المعنى ايضا فلا يمكن الاحتياط لانتفاء موضوعه وهو الشك
حيث ان المسئلة عقلية وهي مترتبة على الشك فالحكم بالتداخل حكم عقلي
قطعي ولا مسرح للاحتياط في الحكم العقلي لانتفاء الشك الذي هو
موضوعه في الاحكام العقلية والتحقيق في ذلك ان الاحتياط في الاحكام
العقلية له مسرح ولا ينافيه كون الحكم العقلي قطعيا لانه مع الشك في
ذلك لو خلي اما لاحتمال التعبدية كما في مسئلة الفدية بناء على
التحقيق من عدم الاقتضاء وعدم الفدية عقلا فانه يمكن الاحتياط
بالبناء على الفدية احتياطا لاحتمال جعل الشارع الفدية فانه تعبدا
فان باب احتماله قائم وهو يكفي في امكان الاحتياط واما لاحتمال
تطرق الخطاء في بعض مقدمات حكم العقل لكونه ظنيا مثلا فان
الظن وان كان معتبرا وحجة الا ان الحجية لا تنفي الشك الوجداني
ولا توجب القطع بالواقع والا لم يكن ظنا وهو خلف ومن ذلك ان الاحتمال
قائما فان الاحتياط ممكن وان كان الحكم عقليا والنفي فيه من
هذا القبيل لان الحكم بالتداخل وان كان عقليا لكن صغريه
وموضوعه شرعا ماخوذ من الادلة الشرعية الظنية كظواهر
الالفاظ مثلا وهي وان كانت معتبرة لكنها لا تخرج عن كونها
ظنا فيمكن الاحتياط لاحتمال خطاء الظن والاحتمال التعبدي الذي
هو من جملة مقدمات حكم العقل بالتداخل في الموارد الناصة

وبعبارة اخرى مناط التداخل اما كون الاسباب الشرعية معرفات او كونها
اسبابا شأنية لا فعلية والمرجع في كليهما الى ظواهر الادلة او استقراء
الموارد ~~[illegible]~~ ولو ذاك كان من الادلة الظنية الشرعية
التعبدية وحيث انه يمكن الخطاء فيها ويحتمل عقلا كون الاسباب ايضا
حقيقة فعلية لمسببات متعددة واقعية فيمكن الاحتياط لتحقق موضوعه
وهو الاحتمال وان كان مخالفا للدليل التعبدي وكيف كان فالاحتياط
في المسائل العقلية لا بد ان يرجع الى احد الوجهين والا فلا
وجه فلا بأس بالاحتياط في المقام بناء على التداخل لان موضوع حكم
العقل ثابت بالدليل التعبدي ويتطرق فيه الخطاء ومخالفة الواقع
لا محالة واليه يرجع ما ذكره المحقق الثاني [illegible] وذكره الشيخ الاستاذ
من امكان الاحتياط خروجا عن شبهة الخلاف فغفلة لا تخفى لان
مذهب المخالف في المسائل ~~[illegible]~~ العقلية مقطوع الفساد
معلوم البطلان فلا مسرح للاحتياط خروجا عن شبهة الخلاف ~~[illegible]~~
لانه انما يوجب الاحتياط اذا احتمل حقية مذهب المخالف واما
لا معنى له مع كون المسألة عقلية فلا شبهة هناك حتى يتطرق الاحتياط
خروجا عن شبهة الخلاف الا ترى انه لو قيل في مسألة ~~[illegible]~~
القضاء بامكان الاحتياط بناء على عدم الخ خروجا عن شبهة الخلاف
بوجود القول بالخ [illegible] قطعا لان القائل بعدم الاقتضاء
وعدم الخ ويقطع بخطاء مذهب القائل بالاقتضاء والخ فكيف
يمكن الاحتياط خروجا عن الشبهة فتم الخروج عن شبهة الخلاف
انما يعقل في الاحكام ~~[illegible]~~ التوقيفية التعبدية لا في الاحكام
العقلية فلم يمكن الاحتياط لاحتمال التعبدية لان باب التعبد واسع
في الممكن والمحتمل فكما ان [illegible] الخلاف حكم العقل بوجه من
الوجوه وان كان لا يحتمل الخروج الموضوع لبعض المصالح الخفية
فينفتح به باب الاحتياط وهذا الاحتمال قائم ولو كان صحيح مقدمات حكم ماج
العقل عقلية بداهة [illegible] بخلاف الوجه الثاني فان مورده [illegible]
كان حكم العقل مركبا [illegible] شرعية وكبرى عقلية او
بعبارة اخرى [illegible] مقدماته المسألة شرعية ظنية تعبدية
قابلة للخلاف والخطا كمسئلة التداخل فتحصل مما ذكرنا ان التداخل
في الاسباب عزيمة [illegible] فبالنسبة الى امكان [illegible]
~~[illegible]~~ الامتثال والاطاعة التفصيلية انها عزيمة ومن حيث
امكان الاحتياط رخصة واما [illegible] المسببات فهو من حيث
امكان الاحتياط رخصة [illegible] ومن حيث الاطاعة والامتثال
[illegible] ~~[illegible]~~ الاطاعة
تفصيل بين التوصليات والتعبديات ففي الاول عزيمة
وفي الثاني رخصة بالمعنى الذي ذكرنا وبما ذكرنا ظهر [illegible]
اعتبار قصد التداخل وعدمه ففي [illegible] الاسباب لا يعتبر
قصد التداخل اذ لا ~~[illegible]~~ تعدد الطلب حتى يعتبر قصده
الطلب المتعدد وكذا لك في [illegible] المسببات لو كانت من
التوصليات اذ لا حاجة فيها ايضا الى قصد التداخل فلو

١٣٤

فلو قصد احدها ليقع امتثالا له وسقط الآخر قهرا واما لو كانت من التعبديات
فالتداخل مشروط بالقصد ولا يقع التداخل بدونه بل يقع المقصود فقط
هذا تمام ما افاده الاستاذ دام ظله العالي
في مفهوم [illegible] ~~[illegible]~~ وقد
حصل الفراغ منه في العشر الاواخر
من شهر شعبان المعظم ١٢٥

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

في مفهوم الوصف

لغة في اقتضاء التعليق على الصفة الانتفاء عند الانتفاء وقبل المرام
والمقصود لابد من ذكر امور الاول في انهم اختلفوا في عنوان المسألة
فجماعة من المحققين كصاحب المعالم ومن تقدم وبعض من تأخر قد عنونوها
باقتضاء تعليق الحكم على الصفة نفي الحكم عند انتفائها وجماعة اخرى منهم
كصاحب الفصول وغيره قد عنونوها باقتضاء تقييد الحكم بالوصف في الانتفاء
عند الانتفاء وبعض اخر قد عرف مفهوم الوصف بانه عبارة
عن تعليق الحكم على اسم عام مقيد بالصفة كتعليق جائني فتعبير ذلك
جائني رجل عالم او قولك جائني رقبة مؤمنة على رجل او رقبة
كان ~~الرجل~~ اسما عاما شاملا للعالم وغير العالم والرقبة اسما
عاما شاملا للمؤمنة وغيرها وهما مقيدان بالصفة اعني العالم
والمؤمنة ورابع قد عرف المفهوم بتعليق الحكم على ذات
موصوفة بالصفة وهذا التعريف اعم من الثالث لشموله
ما اذا لم يعتمد الصفة على موصوف مذكور كقوله جائني العالم
فان الحكم فيه ايضا قد علق على ذات العالم الموصوفة بالصفة
بخلاف التعريف الثالث فانه لا يصدق الا على ما اذا اعتمد
الصفة على موصوف مذكور كقوله جائني رجل عالم فالمعلق عليه
في عنوان المسألة اما ان يكون هو الصفة كما في المعالم او
اسم عام مقيد بالصفة او ذات موصوفة بالصفة وخامس
قد عرف مفهوم الوصف بانه عبارة عن تعليق الحكم على كل قيد مذكور
في الكلام ~~والكلام~~ ثم ان البحث والنزاع في مفهوم الوصف انما
يكون بالنسبة الى قيود الموضوع واما قيود الحكم فهي خارجة عن محل البحث
وانما هي داخلة اما في مفهوم الشرط او في مفهوم الغاية وكيف كان
لا خلاف فيها من حيث الدلالة على الانتفاء عند الانتفاء وانما
الخلاف والنزاع في مفهوم الوصف من حيث الدلالة على المفهوم
وعلى هذا فيرد على التعريف الذي ذكره صاحب المعالم وصاحب الفصول
لمفهوم الوصف بانه بواسطة كون المقيد فيه هو الحكم دون الموضوع
شامل لقيود الحكم مع انها خارجة عن البحث في مفهوم الوصف و
داخلة في مفهوم الشرط او الغاية مضافا الى انه يرد على خصوص ما
ذكره صاحب المعالم دون ما ذكره الاخر بان المستفاد من لفظ التعليق
~~[illegible]~~ هو الدلالة على الانتفاء عند الانتفاء بمعنى ان مجرد تعليق
الشيء على الشيء يدل على ثبوت المفهوم اي الانتفاء عند الانتفاء بخلاف
لفظ التقييد الذي ذكره صاحب الفصول فانه يدل على مجرد تقييد الحكم
على الصفة ولا دلالة له على الانتفاء عند الانتفاء فاذا دل لفظ التعليق
على ثبوت المفهوم والانتفاء عند الانتفاء كان هذا اخذا ومنافيا

172

الثالث اذا عرفت الامور فلنشرع في حكم المسألة من حيث دلالة
التعليق على الصفة على الانتفاء عند الانتفاء وعدمها فنقول
في ذلك على اقوال الاول نفي الدلالة على ذلك كما اختاره
السيد والمحقق والعلامة وكثير من اصحابنا بل قد نسب ذلك
الى اكثر الامامية وكثير من الناس كالغزالي والآمدي وغيرهما
الثاني ثبوت الدلالة على ذلك وقد اثبته قوم وجنح اليه
الشهيد في ذكرى حيث انه نفى البأس عن القول بحجية مفهوم
الوصف الثالث التفصيل بين ما اذا كانت الصفة
واردة في مقام البيان او التعليم او كان ما عدا الصفة
داخلا تحت الصفة ففي هذه الصور يفيد نفي الحكم عما عدا
الصفة وبين ما اذا ورد بغير هذه الصور فلا يفيد الانتفاء
عند الانتفاء الرابع والى غير ذلك وهكذا ... بلا فقط
التفصيل بالنسبة الى الامور التي ذكرنا لك قبل ذكر الاقوال
... والشروع في المقصود فيحصل بالنسبة الى كل
امر منها تفصيل والمستدل للنفي الدلالة على ذلك بوجوه الاول
ما في المعالم من انه لو دل عليه لكانت باحدى الثلث وهي باسرها منتفية
اما المطابقة والتضمن فبينة واما انتفاء اللازم بالنسبة الى المطابقة والتضمن
فظاهر لان نفي الحكم عن غير محل الوصف ليس معنى اثباته فيه و
لا جزئه والا لكانت الدلالة عليه بالمنطوق لا بالمفهوم والخصم
معترف بفساده واما بالنسبة الى الالتزام فلانه لا ملازمة في
الذهن ولا في العرف بين ثبوت الحكم عند الصفة وبين انتفائه
عند انتفائها كثبوت الصفة الا ... كما لا ملازمة بين وجوب
الزكوة في السائمة مثلا وعدم وجوبها في المعلوفة وقد يورد عليه
تارة بان نافي الدلالة يكفيه النفي ولا يلزمه اقامة الدليل
عليه وانما يلزم على المثبت اقامة الدليل على الاثبات وقاله
ان ما ذكره انما هو من الدليل على النفي لم يكن دليلا على اثبات
عدم الدلالة على المفهوم بعد ما كان المفروض هو ان لا يلزم عليه
اقامة الدليل على النفي وانما الدليل عليه عدم الدليل على ثبوت
الدلالة واخرى بان حصر الدلالات هنا على الثلث غير تام
لجواز ان لا يكون الدلالة على المفهوم والانتفاء عند انتفاء
الصفة باعتبار قرينة المقام بان يستفاد المفهوم من قرينة
المقام وليس هنا مطابقة ولا تضمن ولا التزام ولكن الايراد
مدفوع اما الاول فلانه انما يتم لو كان قول النافي على طبق
الاصل والا فلا وحيث اثبتنا في المقدمات انه لا اصل في
المسألة الاصولية من حيث الدلالة على مفهوم الوصف وعدمها

[margin: واختلفوا في ذلك ج]

[margin: من حيث ... اعتراف الخصم بذلك ج]

[margin: بالدلالة المطابقية ولا التضمن ولا الالتزام بل يكون ... ج]

لاختلافهم في مفهوم الوصف من حيث الدلالة على المفهوم ... الا ان يرجع
الى ابداء ان مجرد التعليق لا دلالة له على ثبوت المفهوم وانما الدال
على ثبوته هو العلية المنحصرة ... الا التعليق بدون العلية و
ان العلية من التعليق ... المقيد بالصفة وقد عرفت انه الموضوع
لا الحكم واما تشخيص قيود الموضوع ... فالمتعين منها ما لوحظ
فيه معنى الصفة كعالم وفاضل وافضل فيقول به رجل عالم او فاضل
او افضل واما سائر القيود كالحال والظرف فقد اختلفوا في كونه قيدا
للحكم او الموضوع فقال صاحب الحاشية وغيره ان الحال قيد للحكم الا
ان التحقيق انه قيد للموضوع لانه ... ما هيئة العامل او
المفعول وهما ليس من الحكم بل من الموضوع واما الظرف فالمستقر منه
قيد للموضوع اذ فيه معنى الصفة واما اللغو منه قيد للحكم واما الاسناد
الاعداد

وقف كتابخانه آستان قدس رضوى (ع)

بسم الله الرحمن الرحيم وبه الرضا

فاللازم على كل منها اقامة الدليل على مدعاه واما الثاني فلان الدلالة
باعتبار قرينة المقام انما يكون هو الدلالة العرفية التي اتفقت
اليها المصنف فقال في انتفاء الالتزام انه لا ملازمة في الذهن
ولا في العرف بين ثبوت الحكم عند الصفة وانتفائه عند اخرى
ولكن قد اورد عليه صاحب الحاشية تارة بانه ليس الا مصادرة لان
~~مثبت المفهوم~~ مثبت المفهوم في الصفة لا يسلم ما يدعيه النافي
من كون مدلول المنطوق مجرد الثبوت عند الثبوت وانما هو يعتقد
بان مدلوله هو ذلك مع زيادة الانتفاء عند الانتفاء ودعوى
النافي بان مدلوله ذلك ~~بلا الزيادة~~ بلا الزيادة ليست الا دعوى
مصادرة وفيه ان كون ~~مدلوله~~ الثبوت عند الثبوت انما هو
متفق ومسلم عند النافي والمثبت في كونه مدلولا للمنطوق
وانما الكلام في الزيادة والنافي اقام البرهان على انتفاء
الزيادة التي يدعيها المثبت بانها لو ثبتت لكانت اما بالمطابقة
او التضمن او الالتزام والدلالات باسرها منتفية وليس هذا
بمصادرة بعد اقامة البرهان عليه واخرى النقض بمفهوم الشرط
حيث ان ما ذكر هنا بعينه جار فيه لان الدلالة على المفهوم
في مفهوم الشرط اما مطابقة او تضمن او التزام فهي باسرها منتفية
اما الاولان فظاهر واما الثالث فلان مجرد الحكم بوجود الجزاء
عند حصول الشرط لا يستلزم عقلا ولا عرفا انتفائه عند انتفائه
ولا فارق بين المقامين حيث انكر المفهوم هنا واثبته في
مقام مفهوم الشرط وادعى الظهور اللفظي او غيره في ذلك
المقام فهو بعينه يجري في مقام مفهوم الوصف ولا فارق
في المقامين ودفعه الشيخ الاستاد قدس سره بان ظاهر التعليق
اي تعليق الجزاء على الشرط في مفهوم الشرط انما يدل على المفهوم
واما مفهوم الوصف فليس فيه تعليق على الشرط حتى يقال بان
ان ظاهر التعليق هو المفهوم ولكن فيه انه لا فرق بين التقييد
بالصفة وبين التعليق على الشرط في عدم الدلالة على المفهوم
لان التعليق على الشرط ليس تعليقا على السببية المنحصرة حتى يدل
على المفهوم وانما هو تعليق على السببية المطلقة فيجوز ان يكون لها
سبب اخر وراء الشرط فلا يدل على الانتفاء عند الانتفاء الا
ان يدفعه ما اخترناه سابقا في التمسك باطلاق السببية
حيث ان ظاهر اطلاق السبب في مفهوم الشرط هو السببية
المنحصرة فيدل على المفهوم ولا كذلك مفهوم الصفة اذ ليس
فيه اطلاق سبب وتعليق حتى يدل على المفهوم الثاني ما ذكره
بعض الاصوليين القائل بانه لا اصل هنا في المسألة الاصولية
من ان عدم الدليل على الدلالة على المفهوم دليل على العدم كما
فيما اذا شك في الدلالة على المفهوم وعدمها ومعناه انه

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

١٧٧

قول من
انه لولا الجزم بالانتفاء والدلالة على المفهوم في الصفة فلا اصل
الشك فيه فاذا حصل شك في عدم ~~الدلالة~~ الدلالة عليه فالاصل
يعني عدم الدليل دليل على العدم دليل على عدم المفهوم اقول
هذا الدليل انما يتم على طريقتنا التي قد عرفتها في مقدمات
المسألة من ثبوت الاصل في المسألة الاصولية بناء على القول
بان الدلالة على المفهوم وضعية لا عقلية حيث قد حققنا
انفا ان الامر في الدلالة على المفهوم دائر بين الاقل
والاكثر لا بين المتباينين فيتمسك بالنسبة الى الاكثر وهو
الانتفاء عند الانتفاء باصل العدم فيصح ان يقال
ان الاصل عدمه واما على طريقة المستدل القائل بانه
لا اصل في المسألة الاصولية ولو على القول بان الدلالة عليه
وضعية فلا ضرورة انه مع كونه قائلا بعدم ~~المفهوم~~ الاصل
في المسألة فكيف يستدل بالاصل على عدم المفهوم ان هذا
الا التهافت فافهم الثالث ما ذكره الامدي من انه لو كان
تعليق الحكم على الصفة قاضيا بنفي الحكم مع انتفائها لما
كان ثابتا مع عدمها اذ الثبوت مع عدمها لا يكون التعليق
قاضيا بنفيه مع انتفائها يستلزم في لغة الدليل الذي
دل على المفهوم والمخالفة خلاف الاصل وقد ثبت الحكم
مع عدم الصفة في ايات عديدة منها قوله تعالى ولا تقتلوا
اولادكم خشية املاق اذ حرمة القتل ثابتة
ولو مع عدم الخشية اذ خشية الاملاق لا يكون في زمان
صدور الاية الا بالنسبة الى ~~قليل من الاشخاص~~
القليل من الاشخاص الذي عنده نادرا فهو مع ندرته
كيف ينوط حكم حرمة القتل بخصوصه ليس الا انتفى مفهوم
الدليل ولكن صاحب الحاشية ره بعد ما نقل هذا الدليل
من الامدي قال وحاصل هذا الدليل لزوم التزام
المعارضة بين الادلة في موارد كثيرة اذ المعارضة
بين الدليل الدال على المفهوم وبين الدليل الذي ثبت منه
خلاف المفهوم ثم انه سكت عن التعرض لجواب الدليل
فكانه مرضي عنده اقول ليس المستفاد من هذا الدليل
هو لزوم المعارضة بين الادلة والا فلا ينبغي السكوت
عن جواب الدليل مع وضوح الجواب لوضوح ان لزوم
المعارضة بين الادلة لم يكن دليلا لعدم

الدلالة على المفهوم لكن المعارضة بين الدليل الدال على كون الامر للوجوب وبين ما ثبت كونه للاستحباب لم تكن دليلا لعدم دلالته على الوجوب بل الدليل المعارض محمول على ما لا يعارض به دليل الوجوب كما لا يخفى وانما المستفاد منه انه لو كان التعليق على الصفة قاضيا بالمفهوم وبنفي الحكم عند انتفاء الصفة لما كان الحكم ثابتا مع عدم الصفة فادون جهة دعت ثبوته مع عدمها ووجه الملازمة ان الثبوت بلا جهة من الجهات مع عدم الصفة يستلزم من لغة الدليل وهو خلاف الاصل وقد ثبت الحكم بلا جهة من الجهات مع عدمها في موارد كثيرة من الآيات وغيرها ثم الدليل في دلالته على نفي المفهوم من دون ان يرد عليه مناقشة نعم ان منافيها انما لنفي المفهوم الا انه لا في تعرضها بعد ما حصل لك الاستغناء عنها بما ذكرناه والا ~~وان لم يحصل لك الغنى بالكفاية~~ فلتمح الى كتب العرف ~~من~~ كانت النصرة وللقول بثبوت الدلالة على المفهوم الغرض احسنها ما نقله البعض من ابا عبيدة القاسم بن سلام الذي كان من اجلاء اهل اللغة حيث انه اثبت المفهوم في المقام به قوله لي الواجد يحل عقوبته وعرضه على ان من ليس بواجد لا يحل عقوبته وعرضه وقال ايضا في قوله مطل الغني ظلم ان مطل غير الغني ليس بظلم وقال في قوله لأن يمتلي بطن احدكم قيحا خير من ان يمتلي شعرا وقيل انما اراده من الشعر هجاء الرسول لا الشعر الكثير حتى يثبت المفهوم بنفي الشعر القليل فقال ابو عبيدة لو كان المراد هو ذلك اي هجاء الرسول لم يكن وجه لتعليق ذلك بالامتلاء والكثرة فان القليل من هجائه عليه وآله الصلوة والسلام كالكثير في الحرمة واجيب عنه بوجوه الاول ان المنقول على ما يعلق انما هو ابو عبيدة وهو مطعون بلحنه في القرآن وفيه اولا ان الموجود في النسخ جلها لولا كلها ابو عبيدة ... وثانيا سلمنا ان الموجود فيه ابو عبيدة الا انه ابو عبيدة الا انه البهلوان من اهل اللغة ولحنه في القرآن سواء كان بمعنى صوت الغنى او غلط القرآن غير مناف لحجية قوله وقوله لكونه من اهل اللغة وثالثا سلمنا انه مطعون بذلك الا ان قوله غير حجة الا ان المفهوم في الموارد الثلث غير مستفاد الى ابي عبيدة انما هو نسبته اليه والى الشافعي والى ابي عبيدة كي يتطرق ذلك من قول انتاقل بان قول الاخفش لا معارض بقول الشافعي في اثبات المفهوم لا ريب ان الشافعي والى عبيدة الفهم لا من رأسه اهل اللغة وانما قال الا انه معارض بقول الشافعي مع ان في مقام الامام الحرمين وغيره انه قائل بثبوت المفهوم لان الشافعي

كنت من اهل

اثبات

في نفي المفهوم

استدلال

١٧٩

لغة في مفهوم الوصف وقبل الخوض في المرام ينبغي تمهيد مقدمات الاولى في عنوان المسئلة وقد اختلف كلماتهم وتعبيراتهم في العنوان بمالا يخلو من بعض التمرات فانهم تعرضوا اولم يتفطنوا اليها فتارة من حيث التعبير بالتعليق كما في المعالم وغيره مما سبقه ولحقه بعض من تاخر عنه حيث قيل تعليق الحكم على الوصف او التقييد كما في الفصول حيث عدل عما في المعالم الى قوله تقييد الحكم الى آخره ومن حيث المعلق عليه حكم فعبر الاكثر تعليق الحكم على الوصف او ذات موصوف وبعض اخر كالبعض والامدي تعليق الحكم على احدى صفتيه ونحوه مما يفيد مفاده اما الجهة الاولى فقد اورد على التعبير بالتعليق بان مادة التعليق مشعر بل دال على ثبوت المفهوم اي الانتفاء عند الانتفاء نظرا الى ان مجرد لان مفاده مساوق لمفاد الشرطية والربط الشرطي المستلزم للانتفاء عند الانتفاء نظرا الى ان مجرد الثبوت عند الثبوت ليس تعليقا على شيء كما انه ليس اشتراطا على شيء ايضا ما لم يكن هناك انتفاء عند الانتفاء ولذا صار المشهور الى ثبوت مفهوم الشرط لكون مفاد القضية الشرطية هو تعليق الجزاء على الشرط والانتفاء عند الانتفاء فلو كان في الوصف ايضا تعليق كما يقتضي به التعبير في العنوان لم يكن للخلاف والنزاع في ثبوت المفهوم معنى بل كان ينبغي ذهاب الكل او الجل على ثبوت المفهوم كما في مفهوم الشرط مع ان المشهور في الوصف على منع المفهوم فهو لا يناسب التعبير بالتعليق في عنوان المسئلة ولعل هذا هو النكتة الداعية لصاحب الفصول الى العدول عنه الى التقييد لان التقييد عبارة عن مجرد القصر وتضييق دائرة الموضوع وهو لا يستلزم المفهوم بل اعم منه فالمناسب في العنوان التعبير به لئلا ينافي منع المفهوم والخلاف والنزاع فيه ويمكن الذب عن الايراد بان المراد بالتعليق ليس هو معنى الشرطية والعلية حتى يستلزم المفهوم بل مجرد الارتباط بين الشرط والجزاء ومن المعلوم ان الربط بين الوجودين لا يستلزم المفهوم بل اعم منه كما هو الحال في التقييد فالتعليق والتقييد مترادفان عبارتان عن معنى واحد ولو سلم استلزام التعليق ولو بمعناه للمفهوم فالتعبير به في المقام محمول على المسامحة للعلاقة العقلية فلا ضير فيه مضافا الى انه قد يقال ان التقييد ايضا مستلزم الانتفاء عند الانتفاء اذ الوصف بالنسبة الى الحكم اذا كان القيد قيدا للحكم لا للموضوع ولذا صار مفهوم الغاية حجة عند الكل او الجل لانه قيد للحكم ثم انه يرد على كلا العنوانين ان ثبوت الحكم فارقة من محل النزاع في مفهوم الوصف لان البحث فيه مختص بما هو قيد للموضوع كالوصف والحال والتمييز في وجه ونحوها واما قيود الحكم فلا ربط لها بهذا البحث وان كان في

عليها وعملها الخ نزاع وخلاف في المقدمة فان وقوع البحث فيها يقتضي به قولها وان
في مفهوم الوصف ولذا جعلوا كلا من مفهوم الزمان والمكان والعدد والغاية
ونحوها من قيود الحكم عنوانا على حدة فالبحث فيها نزاع في ثبوت مفهوم الوصف
فلابد من تحقيق عنوان المشتق مفهوم الوصف بما هو قيد للموضوع والا في
قيود الحكم عنه مع ان العنوان على كل العنوانين عام ثم هل يعتبر
الحكم ايضا ثم يبقى الكلام في تخصيص الصغرى والظاهر ان الغاية
والزمان والمكان من قيود الحكم وكذا العدد لكن قد يرجع الى قيود
الحكم الموضوع ... ان العدد وصف للعدد وقد يرجع الى الوصف
وفيه البحث الكلام في مثل ايام ثلثة ونحوه مما يجعل العدد في القضية
وصفا لانه داخل في المسئلة قطعا بل الكلام في نفس العدد ونحو
اقل الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة ونصفه ... وان الواجب
انه خارج عمن فيه الموضوع والحال فالظاهر انه من قيود الموضوع
لا الحكم وان عدة التي هي من قيود الحكم ومتعلقات الفعل لانه اما ان
يبين هيئة الفاعل او المفعول فهي المقتضى يرجع الى قيد الموضوع واما
التمييز فان رفع الابهام عن النسبة نحو واشتعل الرأس شيبا فقيد
للحكم والا نحو طاب زيد نفسا فقيد للموضوع فيختلف باختلاف الموارد
وكيف كان فالبحث مختص بقيود الموضوع واما من الجهة الثانية فالاولى
ما عليه الاكثر من التعبير بالتعليق او التقييد بالوصف او ذوات موصوفة بمبدأ لانه لا يشمل الا الوصف نحو
نحو اكرم العالم لا التعليق على لازم معنيه بالوصف لانه لا يشمل الا الوصف
نحو اكرم الاهل العالم مثلا والنزاع لا يختص به بل يعمه والاول كما صرح به جماعة
ودعوى ان الثاني ايضا مشترك مع ان صرح الاختصاص المذكور بناء على عدم
كون الذات مأخوذا في جميع المشتقات فلا يصدق التعليق على ذات موصوف
الا في مثل اكرم رجلا عالما لا في مثل اكرم عالما مدفوعة بان ذلك التعبير
على التعليل دون ملاحظة الوضع ومن الواضح ان الذات ملحوظة في المشتق
بالتعليل وان كان خارجا عنه من حيث الوضع للفرق الواضح بين الصفات
والعوامه لا تفرق بين السواد والاسود وكيف كان فالبحث لا يختص بالوصف
النحوي بل يعمه وغيره من قيود الكلام اذا كانت قيدا للموضوع نعتا كان
او غيره والاول مثل ما كان من الاوصاف كما اكرم رجلا عالما او غيرها اذا كان
النعت جملة اسمية او فعلية او من الظرف كما اطعم رجلا من الفقراء او من
النسب كما يعني رجل بغداد ونحوه مع الحكم للصلاة وسائر الاوصاف لا فروق
فيه الموضوع كما ذكره بعض المحققين والثاني نحو ما كان وصفا ولكنا لاسماء
الفاعلين والمفعولين والصفات المشبهة وافعل التفضيل ونحوها او خبر
صريح بان دل على الوصف وان لم يذكر في الصفات كالمنسوب الموضح
لموضعه او جرى ومنه التوضيح دلالة الوصف ... مثلا بالوصف النعت
كما في القوالب تبعا للغزالي بقوله لا تمثلي بطنك فيها فيمن انا يمتلي شعرا فان
مؤداه الشعر الكثير وعليه الشاه الباينه بديرها بانه وصف صريح فان
الامتلاء بنفسه وصف من الاوصاف وبنبح بان المراد ليس حقيقة الا
الامتلاء البطن الشعر الحقيقة لا معنى له بل المراد هو الشعر الكثير
فالامتلاء وان كان وصفا الا انه في المقام كناية عن الكثرة وليس با

١٢٥

ما قيا على حقيقته فصار بهذا الاعتبار وصفا غير صريح لان الكثرة غير مصرح بها
اورده في الفصول على المحقق القمي في التمثيل به لذلك وليس على ما ينبغي البتة
في تحرير محل النزاع وهو من جهات منها ان النزاع لا يختص بالوصف المعتمد على
الموصوف لفظا اطلاق العنوان وشمول جهة ... العرف عن العبرة
بالتعميم نعم عنوان البعض ... يقتضي بالاختصاص كما مر الا ان العبرة بما
عليه الاكثر وقد ذكر صاحب الفصول انه يظهر من بعضهم ... العرف عن
الفاينة ... عن الاختصاص ولعله ينظر انه انما الخرس في العقد الرابع
اما الوصف الغير المعتمد فليس فيه ارادة في الكلام ... الى نكتة في
حكم اللقب لكن الظاهر ان كلمهم ظاهر الاختصاص في المذكور يقتضي بالتعميم
بالتعميم لان ذكر الوصف العدد ... الذات اليه يحتاج الى نكتة فلولا
المفهوم لزم عراء الوصف عن الفائدة ولو لم يكن معتمدا على موصوف و
نوه وينهم بمثال في مقام الاحتجاج في الواجد ليل عقوبته نعم يمكن ان
النزاع في النسبة التقييدية الغير التامة الحاصلة بين الوصف والموصوف
بان ادعى القائل بالمفهوم وضع تلك النسبة او الهيئة التركيبية اي مجموع
الوصف والموصوف للمفهوم لا يشمل البحث الوصف الغير المعتمد لانه ليس فيها
اذ لم يعينه وعموم هذا الوضع من اهله النزاع في الدلالة العرفية التي
في مطلق الاوصاف ولو كان الاستناد اليها للاختصاص غير معلوم بل خلافه
ما صرح به الجل او الكل ان لا دلالة للتعميم البحث منها انه يعتبر ان يكون الوصف
اخص من الموصوف وجودا اما مطلقا او من وجه فالوصف المساوي كالانسان
الضاحك او الاعم نحو الفعل الحلو في محل النزاع لان المفهوم
عبارة عن انتفاء الحكم عن غير مورد الوصف فلابد ان يكون الوصف
منوعا للموضوع حتى يبقى مورد للمفهوم وهذا لا يتحقق الا في الوصف الاخص و
نحوهم اذ لا مورد للمفهوم ... ولذا اذا كان اعم مطلقا
من التعميم خلافا لصاحب الفصول حيث استشكل في الاخير في الاول
ايضا قائلا لا احتمال ان تكون ... بعض القائلين بالمفهوم في
مثل المشتهى الحلو ... بل بعمومه ... الاشتها ... في
المعنى كما قال بعضهم ان قولنا في الغنم السائمة زكوة يدل على عدم الزكوة
في معلوفة غير الغنم ايضا ... بانه لا ارتباط له بمفهوم
الوصف بل من باب مفهوم العلة ... قالوا من ان تعليق الحكم على الوصف
يشعر او يدل على العلية فيعم مورد الموصوف المذكور الغنم الى غيره
كالابل الى السائمة وهو معنى على معه مثلا ... دلالته على العلية
في مثل ... العلة علة تامة ... وجود او عدما وهذا التوهم
سواء معلوم لانه عبارة عن نفي الحكم عما عدا الوصف فقط لا ثبوته الغير
لكل ذا التقيد بالوصف ... ومنها ان محل البحث مختص بما اذا لم
منه ومن الاخبار ... انه اعم مستثنيها انه لو قيل ادى
الى حقيقة فضلا الائمة ... والا على ... تلك الفضيلة
بعضهم ... فلك ان كان المراد تعميم البحث في الادلة الشرعية التي
يأتيها الا صول فان لها ... الا ان الاعتبار في

الاحكام الشرعية منزلة على الالفاظ محمولة عليها كما نقل عن الشيخ الاستاد ره
فلا فرق بينهما في المفهوم ثبوتا وسلبا وان كان المراد التعميم حتى الاحكام
العرفية فلا يتعلق البحث عنها لخروجها عن المقصد والظاهر انه لا مفهوم
للوصف في القضايا العربية العرفية الا بالقرينة اللفظية فتخرج عن محل
البحث لانه في غير مورد وجود القرائن الحالية واما المثال المذكور فتحقق
من جهة القرينة حيث ان مثله انما يذكر في مقام التعريض فيه للتخصيص
الى حنيفة لانه ذكر فيه ارادة سلب الحكم عما عداه [illegible]

[illegible]

الخلاف في العلة الثابتة
بالمفهوم انما هو من الجهة الاولى وهو لا ينافي وقوع الخلاف [illegible]
لانهما مختلفتان ويظهر الثمرة في مورد [illegible]
[illegible]

[illegible]

الى رفع الوصف المقابل له [illegible] عن محل النزاع اما ان او من المجيب المذكور
غفلة عن ان التخصيص اثر سوا المفهوم وان الاجماع على الاول لا يناسب الخلاف
في الثاني لما عرفت من ان التخصيص قصر الحكم وتعليل الاشتراك وتحقق
واثبات الموضوع لا سلب الحكم عما عداه ابعد تحقق واثبات الموضوع مستلزم لا لسلب
الحكم عما عداه لكن العقل من باب استثناء الموضوع لكن لتخصيص الحكم المدلول عليه
بالكلام لا ينفي الحكم لانه ينتفي بمجرد التعيين والتخصيص الا بالاصل
واما المفهوم فهو نفي الحكم عما عدا الموصوف فكيف يكون الاول مستلزما
للثاني لانه اعم والعام لا يدل على الخاص [illegible] فاثبات التخصيص
لا ينافي نفي المفهوم لعدم الملازمة بينهما وكونهما امرين متباينين متغايرين
وبهذا كان كون التخصيص اعم من المفهوم موردا فهم المفهوم مستلزم للتخصيص
لاشتماله عليه مع شيء زائد كما في كل عام وخاص لان الخاص يستلزم العام
دون العكس والبعض يرد على الجواب المذكور من انه لو كان الوصف الواقع
بعد العام خارجا عن محل النزاع وكان المفهوم فيه متفقا فيه مجمعا عليه
لزم الاجماع على حمل العام على الخاص في المنفصلين المثبتين نحو اكرم العلماء
واكرم العلماء العدول لان الخاص المنفصل معتبر على موصوف عام متصل
فلو كان [illegible] دالا على المفهوم كان الخاص بمفهومه معارضا للعام المنفصل
ولازمه تخصيص العام به فيلزم ما ذكره المجيب من الاجماع على المفهوم في مثل
هذا الوصف هو الاجماع على التخصيص والحمل في المثال اما على الجواب الاول
فلان [illegible] واما على الثاني فلان ثبوت المفهوم من بعض المجيب [illegible]
في التخصيص وان لم يثبت من بعض حيث اقر مع انه خلاف ما اتفقوا
عليه من عدم التخصيص في المنفصلين المثبتين فلعل بعدم التعارض بين
الاثباتين كيف ولو كان هناك مفهوم لكان التعارض بين الاثبات و
النفي لا بين الاثباتين ومن هنا يظهر ان لازم القول بمفهوم الوصف
الالتزام بالتخصيص والحمل في المثبتين ايضا ولا ضير في الالتزام به بناء
عليه اما دعوى الاتفاق عليه فخلافه لانه من تعليلهم [illegible] من عدم الحمل
وعدم التعارض فان قلت لو كان الامر كما ذكرت [illegible] لجعلوا الوصف
المتصل مخصصا للعام دون المنفصل فان مقتضى ما ذكرته في [illegible]
المنفصل من عدم الحمل لعدم التنافي هو عدم التخصيص في المتصل ايضا
لان شرط الخاص لا ينافي [illegible] العام غاية الامر ان الخاص يعتبر
في كونه [illegible] المنفصل فهو بمنزلة [illegible] العلماء العدول بمنزلة قولك اكرم العلماء
واكرم العلماء العدول [illegible] والتخصيص في الثاني [illegible]
العام ويكون الخاص تاكيدا [illegible] الاول [illegible] وجه التخصيص
في المخصص المتصل [illegible] الا لاجل المفهوم [illegible]
منه والا فلا فرق بين الاثباتين [illegible] الى التخصيص والتخصيص
ليس الا للاستدلال [illegible] من مفهوم الوصف ولازمه المنفصل [illegible]
واحد مشتمل على الوصف [illegible] العام والخاص [illegible]
على الوصف مع كونهما [illegible] ان الوصف المتصل والمنفصل مثبتين
بشرط المفهوم في الاول نظرا الى الاجماع على التخصيص دون الثاني
قلت الفرق بين المتصل والمنفصل [illegible] والتخصيص في المتصل
ليس لاجل المفهوم والتعارض بل لوجه آخر اما وجه عدم التخصيص
في المنفصل فلان العام والخاص كلاهما مستقلان منفصلان المخصص
مثبتان لا تعارض بينهما [illegible] العام و[illegible] على التخصيص
اثبت للخاص [illegible]

[illegible] المتصل نحو اكرم العلماء العدول
التخصيص واما وجه التخصيص في المخصص المتصل [illegible]
فلانه ليس فيه [illegible] الحكم واحد [illegible]
لانه فاعل وموضوع [illegible] الوصف [illegible] الموصوف [illegible] الحكم [illegible] بعدم
عموما وخصوصا لموضوع الحكم هو العلماء العدول لا جميع العلماء [illegible]
اللفظ والظاهر قبل تمامية الكلام [illegible] الظاهر انما ينعقد بعد تمامية الكلام
وملاحظة ما [illegible] المتكلم [illegible] بالكلام [illegible]
بظاهر اللفظ [illegible] الى تمامية الكلام [illegible] العلماء [illegible]
بمجموع الالفاظ المفردة وتركيب بعضها مع بعض فاذا قال اكرم العلماء [illegible] الاقتصار عليه
قبل تمامية الكلام انه اثبت الحكم الجميع العلماء [illegible] فاذا قال [illegible] قبل تمامية
والسكوت [illegible] تقييد الموضوع وقصر دائرته [illegible] جميعهم فيكون ذكر
الكلام العدول علم انه اراد من اول الامر العدول العلماء لا جميعهم [illegible]
العدول قرينة صارفة عن [illegible] ويكون المستفاد من المجموع حكم واحد
ثابت لموضوع واحد مقيد وهو العدول العلماء وهذا هو معنى التخصيص والى
ذلك من المفهوم لانه [illegible] من التخصيص وقصر [illegible]
الموضوع [illegible] الحكم عما عدا العدول بحيث لو قال [illegible] اكرم [illegible] العلماء
لكان معارضا للكلام الاول بخلاف التخصيص فانه [illegible] ذلك بل
يبقى حكم [illegible] مسكوتا عنه اثباتا ونفيا [illegible] الحكم [illegible]
وحكم [illegible] الحكم [illegible] فلو قال [illegible] اكرم [illegible] العلماء [illegible]
لكلامه الاول بملاحظة [illegible] محض التخصيص والقصر مع قطع النظر عن
المفهوم [illegible] ومنها [illegible] ان
الاجماع على حمل المطلق على المقيد في مثل اعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة
لا يجتمع مع [illegible] في مفهوم الوصف لان الحمل [illegible] من المفهوم وان
وجه الحمل والتقييد [illegible] المطلق [illegible] المخالف في
مفهوم الوصف انما هو [illegible] في مقابله مطلق [illegible]
اعتق رقبة مؤمنة [illegible] مطلق [illegible] المفهوم
[illegible] المفهوم [illegible] على حمل المطلق على المقيد [illegible]
المقيد [illegible] العلماء [illegible] على المفهوم
في مثل اعتق رقبة [illegible] رقبة مؤمنة [illegible]
الجواب [illegible] بين المفهوم وبين التقييد وعدم تمييز [illegible]
المفهوم وعدم الفرق بين الاثبات والسلب [illegible] التقييد ليس الا اثبات
الحكم للموضوع المقيد لا سلبه عما عداه [illegible] اثبات الحكم للمقيد [illegible]
غيره [illegible] ومعنى المفهوم [illegible] الاول ومعنى
التقييد وحمل المطلق هو الاول دون الثاني [illegible] لانه [illegible]
بملاحظة المنطوق [illegible] منطوق المطلق والمقيد [illegible] بالمفهوم [illegible]
فلا منافاة بين حمل المطلق على المقيد وبين نفي المفهوم [illegible] الاجماع [illegible]
على الحمل لا على المفهوم [illegible] على المفهوم [illegible] العلامة [illegible]
[illegible] الاجماع على المفهوم [illegible] الحمل [illegible]
المطلق على المقيد [illegible] على المفهوم [illegible] المفهوم [illegible]
وقصر دائرة الموضوع [illegible] المفهوم [illegible]
عن سلب الحكم عما عدا المقيد بحيث [illegible] الكلام الى [illegible]
[illegible] التقييد [illegible] الحكم للمقيد [illegible]
فكيف يكون الاجماع على الحمل اجماعا على المفهوم مع تباينهما [illegible] وعدم الملازمة

حكم بينهما مورد اللهم الا ان يوجه كلامه بان المراد من الاجماع على الحمل
في المقيد لا على المفهوم او اراد من الاجماع على المفهوم في خصوص المسائل
المسألة الفرعية لا الاصولية فان قلت ما الفرق بين المطلق والمقيد
وبين العام والخاص حيث اتفقوا في العام والخاص المنفصلين على
عدم التخصيص لكونهما مثبتين لعدم التنافي بينهما واتفقوا في المطلق والمقيد
على التقييد سواء كان المقيد متصلا او منفصلا فكان ينبغي التفصيل
في المقيد ايضا كالخاص بين المتصل والمنفصل بحمل الاول مقيدا للاطلاق
دون الثاني لعدم التعارض بين المثبتين فليس حمل المطلق على المقيد
في المنفصل الا بملاحظة المفهوم ترجيحا في تعارض الايجاب والنفي قلت
انا لا نقول بحمل المطلق على المقيد في المثبتين مطلقا ولم يقل به ايضا احد الا في صورة
[illegible] احراز اتحاد التكليف [illegible] فاذا علم ذلك نضح التعارض
بين المنطوقين بملاحظة ظهور الامر في الواجب التعييني لان وجوب المطلق
تعيينا ووجوب المقيد ايضا كذلك مع العلم بوحدة التكليف [illegible]
وجوب ايجاد الطبيعة المامور بها واحدة بينهما تضاد لا يجتمعان فلا بد من العلاج
او رفع التعارض وهو يحصل باحد وجوه ثلثة اما بابقاء المطلق على حاله
والتصرف في المقيد بحمله على الاستحباب فيكون المقيد من قبيل افضل
الافراد في الواجب التخييري واما بالتصرف في المطلق بالتقييد و
حمله على المقيد وابقاء المقيد على ظاهره فان قلنا بان التقييد
حقيقة لا مجاز بناء على وضع المطلق للطبيعة المهملة لا المطلقة كما هو
مذهب سلطان وهو المختار فلا ريب ان الاخير اولى لان الامر دائر بين
المجاز و[illegible] الا مجازا ومن المعلوم ان الحقيقة
اولى من المجاز عند الدوران وان قلنا بان التقييد مجاز بناء على ما ذهب
اليه المشهور من وضع المطلق للطبيعة المقيدة بوصف الاطلاق فلا بد من
الترجيح بمقتضى قواعد تعارض الاحوال فيعقل ان التقييد اولى بناء
عليه ايضا لانه مجاز راجح شايع وان التخصيص ايضا وان كان شايعا الا
ان التقييد اشيع اذ ما من مطلق الا وقد قيد وكيف لا فلا ريب في
ان ظهور المقيد اقوى من ظهور المطلق عرفا فيقدم وحمل المطلق على المقيد
فالحمل والتقييد انما ثبت في المعارضة بين منطوق المطلق والمقيد بعد
ظهور الامر في الواجب التعييني مع احراز شرط اتحاد التكليف اما
بدونه فلا وجه للحمل بل لو فرضنا فلا اليه سبيل و[illegible] بينهما معا لعدم التنافي
بين وجوب المطلق ووجوب المقيد تعيينا كما في العام والخاص المنفصل
المثبتين اذا كانا مثبتين فخالف [illegible] ومنها ما تسالمنا عليه الا السيد
واشكل الا وجها ولم نر من تعرض له غيره ره وهو ان اتفاقهم على ظهور الامر
في الوجوب التعييني مناف لخلافهم في المفهوم لان ظهوره في ذلك مبني على
ثبوت المفهوم وذلك لان الوجوب التعييني مركب من شيئين وجوب الشيء
وسلبه عما عداه ومدلول الكلام ليس الا الوجوب اما سلب الوجوب عن غيره
فمبني على المفهوم حتى [illegible] الظهور وكيف ينتفي وجوب ما عداه
حتى يصير الواجب تعيينا فيحتمل ان يكون هناك واجب اخر بدلا عنه فيكون
الوجوب تخييرا ونفي هذا الاحتمال لا يحصل الا بالمفهوم فاذا قال اكرم الرجل
العالم فظاهره الطلب وجوب اكرام العالم تعيينا [illegible] وجوب اكرام الرجل
الجاهل وهذا هو المفهوم وحيث انه منفي بالاتفاق لان الامر في اكرم
الرجل العالم ظاهر في التعيين فلا يحصل هذا الظهور بمثل اكرم الرجل العالم
منفيا حتى يكون الدليل لا مخصصا بمفهوم الوصف فيكون حجة في الاتفاق

١٨٣

للعموم
الاتفاق بكاشفيتها عن وصول ذلك والتوهم المزبور فالاولى تقريره على وجه العموم
وتقريره في الاتفاق ايضا بان يقال انه لولا المفهوم في الوصف واللقب له
لكان الامر في مثل اكرم الرجل العالم ولم اكرم زيدا دالا على الوجوب التعييني المستلزم
لسلب الوجوب عما عدا العالم في الاول وما عدا زيد في الثاني وهذا
السلب اللازم للتعيين لا يتحقق الا بالمفهوم اذ لولاه لكان الامر
مجرد الوجوب للموضوع المذكور الغير المنافي لكونه مخيرا لا نفسه كما هو
حتى يكون تعيينا وفيه ما لا يخفى فان السلب اللازم من الوجوب
التعييني هو سلب الوجوب التخييري عما عدا الموضوع لا التعييني وهو لا يحصل
بالمفهوم [illegible] قضية المفهوم لو كان هو سلب الوجوب التعييني فالوجوب التعييني
لا ربط له بالمفهوم لانه يكون الوجوب التعييني فاصلا بينا على المفهوم
ايضا لان وجوب اكرام الرجل العالم او زيد مثلا تعيينا لا ينافي وجوب
اكرام الرجل الجاهل او عمرو وبكر ايضا تعيينا كما لا يخفى فهذا الظهور
ان الظهور في التعيين له ملاك اخر غير ما يوضح الامر بالوجوب التعييني على
اضعف الوجوه او الانصراف الناشي من اكمل الكمال كما قيل او الاطلاق
كما هو التحقيق ومنها ما توهم من ان ما ذكره النحويون من ان الاصل في
القيد ان يكون للاحتراز وتعقبوا عليه بيان الخلاف في مفهوم
الوصف لان الاحتراز لا يتحقق الا بالمفهوم وفيه ان الاحتراز انما يعني
اخراجه مجرد التقييد والتخصيص وتقليل الاشتراك وتضييق دائرة الموضوع
وهو لا يستلزم المفهوم وسلب الحكم عما عداه لما عرفت سابقا من ان التخصيص
والمفهوم معنيان متباينان لا تداخل بينهما [illegible] سلب الحكم عما عدا القيد الذي
هو معنى المفهوم والمراد بما استدعى ان الاصل في القيد ان يكون للاحتراز
هو ان الاصل في القيد ان يكون افضل من التقييد والتوضيح وهو حتى
تقليل الاشتراك وتضييق دائرة الموضوع لا بيانا للمقيد حتى يكون للتوضيح
او المدح والذم فان الاحتراز الذي هو الاصل في القيد هو المقابل للتوضيح والمراد به
ان الاصل ان يكون القيد احترازيا لا بيانيا والتوهم ناش من الخلط بين الاحتراز
بمعنى التخصيص وتقليل الاشتراك وبين المفهوم وسلب الحكم عما عدا المذكور
ومنها ما يكون [illegible] عن الشهيد ره وبعض القواعد من ان محل النزاع
في مفهوم الشرط والوصف وغيرهما هو فيما عدا [illegible] وان [illegible]
والوصايا والاوقاف والنذور والعهود فان المفهوم فيها اتفاقي فلا خلاف
انما هو في غيرها مستشهدا بانه لو قال هذا وقف على اولادي الفقراء
فيخرج غير الفقراء قطعا وينتفي الوقف عنهم جزما وفيه اولا انه منقوض
باللقب اذ لو قال هذا وقف على اولاد زيد واولاده فيختص الوقف [illegible]
باولاده بحيث ينتفي عن غيره قطعا فكيف ذلك من انه ليس من جهة المفهوم
بل لوجه اخر ثانيا مما عرفت سابقا من الفرق بين الحكم الانشائي
وبين الانتفاء العقلي [illegible] النفي العقلي والثابت في تلك الموارد
ليس الا الاول والمفهوم هو الثاني فان انتفاء الوقف عن غير الفقراء انما
هي لتخصيص الموضوع وتقييده حيث انه يوجب انتفاء الوقف عنه عند التعيين
الحكم بموضوعه لا من المفهوم [illegible] الكلام على سلب الوقف عنه وكشف عن ارادة
[illegible] ذلك بالارادة [illegible] بعنوان الفقراء فان قلت منع كونه من جهة مجرد التخصيص
والانشاء [illegible] المفهوم [illegible] على النفي [illegible]
وذلك لان [illegible] المفهوم وتميزه عن الانشاء [illegible] التحقيق موجود في المقام

والبلد

وهو ان يتعرض المتكلم في كلام او شبهه على الحكم بغير المذكور بوجه التعارض و
التنافي سلبا و ايجابا المفهوم لعلاجه بمجرد التخصيص و التقييد لان ثبوت حكم لشيء
لا ينافي ثبوته لما عداه ايضا ومن المعلوم انه لو قال و وقفت هذا على اولادي
الفقراء ثم قال وقفت على اولادي الاغنياء مثلا لعد ذلك معارضا و
مناقضا للاول وهو امارة المفهوم اذ لولاه لما كان هناك تعارض
قلت التعارض موجود ولكنه ليس من جهة المفهوم بل من باب عدم قابلية الوقف
ونحوه كالبيع والهبة والوصية ونحوها للتعدد بحسب عدم قابلية المحل والموضوع
فالموقوف انه لا يكون في حال ان يكون موقوفا على عمرو والبيع والمملوك لعمرو
لا يقبل ان يكون مملوكا لزيد ايضا فلا جرم يعد الثاني معارضا للاول او رجوعا
عنه لو كان في حال الوصية مثلا ولذا يكون ذلك موجودا في اللقب ايضا
مع انه لا يقول به فيها قطعا فالسبب الموجب للتعارض في هذه الموارد
ونحوها من عدم قابلية المحل لا المفهوم [illegible] الا قابلية المحل و
قابلية الحكم للتعدد لما كان هناك تعارض و تنافي اصلا [illegible] قلت
ان المفهوم عبارة عن سلب الحكم عما يكون في حال الثبوت له او ثبوته لما يكون في حال
السلب عنه فانتفاء الحكم قد ادعي اليقين في حال الثبوت له ليس من المفهوم في شيء
لانه لا يحكم العقل به [illegible] اللفظ وما ادعي الاجماع على ثبوت المفهوم [illegible]
هذا القبيل فهو ناش من الخلط بين المفهوم وبين الاصل [illegible]
من عدم قابلية المحل للتعلق مثل حكم المطلق الى الغير حتى ذكر جملة
من الموارد التي يكون المفهوم فيها ثابتا قطعا لكن لا لدلالة الوصف من
حيث هو عليه بل لقرينة المقام فيها يتوهم استناد المفهوم اليه فيها
الى دلالة الكلام [illegible] ذلك ثبوت المفهوم بالوصف [illegible]
غفلة عن حقيقة الحال وانه لامور خارجية وقرائن مقامية او حقيقية
او توجيهية اما الشخصية منها فتعرف [illegible] واما القرائن النوعية فكثيرة
منها الفرق بين الاوصاف فلنذكر جملة منها في موارد الحد والتعريفات
فان القيود والواقعة في الحد [illegible] يدل على المفهوم قطعا فان معنى قولك
الانسان حيوان ناطق ان الحيوان الغير الناطق ليس بانسان وذلك
لقضية مقدمة خارجية قاضية بلزوم مساواة الحد والمحدود ولولاه
لا ينتقض التعريف [illegible] وهو نقض لغرض الحد لان الغرض
من كشف حقيقة المحدود [illegible] والمحدود
بحيث يصح حمل كل منهما على الاخر [illegible] فرضنا ان
موضوعين كليين متساويين [illegible] تقول كل انسان حيوان ناطق
وكل حيوان ناطق انسان [illegible] المفهوم اذ لولاه
لما صدق الكلية الاولى [illegible] للغرض فالمفهوم
يصدق الكلية الثانية [illegible] المساوات
للقيود الواقعة في الحد [illegible]
بين الحد والمحدود [illegible] الكلام [illegible] النظر عن
الوصف [illegible] الوصف عليه من حيث هو [illegible]
الامور الخارجية والقرائن المقامية [illegible] المحققين
وهو القيود الواقعة في كلمات الفقهاء في مقام بيان الفتاوى و
الاحكام الشرعية فانها دالة على المفهوم قطعا [illegible]
الوصف في شيء بل لقرينة خارجية وهي قرينة المقام [illegible] نظرا الى ان

الى ان مقام البيان يقتضي بيان تمام الحكم ثبوتا وسلبا والا لا وجب الخلاف و
الوفاق ولا على الفتوى بالنسبة الى ما عدا الوصف فهو مناف لمقام البيان
وخلاف ما يقتضيه منصب الافتاء وبيان الاحكام هكذا ذكره بعض المحققين
وفيه نظر اذ فرق بين مقام الفتوى وبين مقام بيان المفتي به [illegible]
الفقراء انما هو بيان الفتوى لا المفتي به ولازمه سلب الفتوى عن المسكوت عنه
لا سلب المفتي به [illegible] الحكم الشرعي والمفهوم انما هو سلب المفتي
دون الاول لان سلب الفتوى عن المسكوت عنه امر [illegible] المفهوم
بل هو حاصل في جميع القضايا ولو في الاخبارات العرفية بل بالنسبة الى
الالقاب ايضا فانك اذا قلت زيد قائم مثلا فقد اثبت الحكم لزيد لا
لغيره ولازمه انتفاء الاخبار عن قيام عمرو وبكر وهو عقلي قهري لا يحتاج
الى قرينة المقام [illegible] موضوعه ويتبعه
بانتفائه قهرا بمعنى ان قضية الحكم [illegible] موضوعه
عقلا فالاخبار عن قيام زيد يستلزم انتفاء الاخبار عن قيام غيره عقلا
وكذا الكلام في الافتاء موضوع يستلزم انتفاء الافتاء عن غيره قهرا [illegible]
هذا من المفهوم لانه عبارة عن سلب الحكم بمعنى المحمول المنتسب عن المسكوت
عنه [illegible] لو كان
اخبارا او سلب المفتي به لو كان افتاء لا سلب نفس الاخبار او الافتاء او الحاصل
ان المناسب لمنصب الفقيه هو الفتوى والافتاء فلا يقتضي بيان الفتوى
الا سلب نفس الفتوى عن المسكوت عنه وهذا ليس من المفهوم في شيء
بل هو انتفاء قهري [illegible] ضرورة انه لا يحصل الافتاء بالنسبة الى
المسكوت عنه اذا اخبر بشيء فالاخبار يختص به ولا يثبت لغيره فكذا
الافتاء والاخبار منتفيا عما عدا موضوعه لا محالة واما المفهوم فهو
عبارة عن سلب المخبر عنه والمفتي به عن المسكوت عنه وهو غير لازم في
مقام بيان الفتوى فدعوى المفهوم في مقام بيان الفتوى [illegible]
من الخلط بين الفتوى والمفتي به وتوهم ان سلب الفتوى عن
المسكوت عنه اللازم لمقام بيان الفتوى عبارة عن المفهوم غفلة
عن انه امر عقلي [illegible] ان المفهوم هو سلب المفتي به [illegible] غير
حاصل فعد ذلك من موارد ثبوت المفهوم وتوجيهه بانه من قرينة
المقام باطل اذ لا مفهوم هناك اصلا حتى يحتاج الى التوجيه [illegible]
بل يدل على ما ذكرنا من ان الحاصل هناك هو سلب الفتوى لا سلب المفتي به
فلا مفهوم في البين اصلا ان من شرائط المفهوم [illegible] علم
المتكلم بحكم المسكوت عنه ثبوتا او سلبا موافقا او مخالفا اذ لو كان جاهلا
بحكمه فلا مفهوم اصلا لان الفقيه في جملة بيان موارد العلم [illegible]
عن موارد الجهل [illegible] الحكم عن المسكوت عنه اذ لا معنى له مع فرض
جهله بالحكم هذا اذا احرز جهله بالحكم وكذا الحال لو شك في علمه بحكمه وجهله
لان احتمال الجهل كاف في منع المفهوم لاحتمال ان يكون الفقيه [illegible]
من الجهل بما عدا القيد فالمفهوم موقوف على احراز علم المتكلم بحكم
المسكوت عنه ومن الواضح ان احتمال [illegible] في موارد الفتاوى قائم [illegible]
ان يكون التقييد لاجل اختصاص العلم بحكم المقيد والجهل بحكم ما عداه
فكيف يحكم بالمفهوم بل موارد الفتاوى من موارد العلم [illegible]
العلم والجهل حيث نعلم قطعا بان المفتي ليس عالما بحكم المسكوت عنه العلم

ان سلب المخبر به

الجهل ح

بالحكم الظاهري لا الحدس فيحتمل لان العلم بالحكم الظاهري ينشأ من دليل اعتبار
الظن فهو يقتضي العلم بوجوب العمل لا العلم بالحكم الواقعي في العلم ان مقتضى
القطع مع بيان الواقع ان يحصل وجوب العمل فاذا كان لا العلم عين العين
بمعناه انه يجب واقعا لا انه يجب ظاهرا والعبارة اوفق بالعينية والمقتضي كلامه
الحكم الذي يستفيد اليه لا الحكم الثابت عنه بالظن فانه لا يمكن انه يجب مثلا
عنه اليه لا انه يجب عنه لكن الكلام عنه ولعله ظنه وعلمه بالحكم الظاهري
او يوجب العمل الثابت في دليل اعتبار اجتهاده هو ظنه بجوزه
لا ظاهرا يعني حكم الله الواقعي فالتقصير في الكلام متعلق بقوله كلامه
الواقع فلو كان له مفهوم فلا بد ان يكون هو سلب الحكم في الواقع لا في
الظاهر والمفروض انه جاهل بالواقع وعلمه بالحكم الظاهري انما يعد في المفهوم
لو كان القيد متعلقا بالحكم الظاهري حتى يكون مفهومه نفي الحكم الظاهري
في الظاهر ومنها ما لو كان القيد امرا مبهما او كان التعبير بالعنوان الموجود
ممكنا لكن لم يحتمل فان التعبير بالعنوان المعدوم وهو غير جميل
وجود العنوان الموجود السابق له في المفاد وهو اللغو والعبث عنه
اليه قرينة على ان المراد سلب الحكم عن ضده وهو البخيل لكنه لا الكرم
لخباثة البخيل ومنها ما لو كان السؤال عاما والجواب خاصا كما اذا
سئل عن الزكوة في الغنم فقال في الغنم السائمة زكوة فان قرينة تطابق الجواب مع السؤال
تقتضي بلزوم بيان حكم تمام افراد الغنم فاذا قيد الموضوع العام المسؤول عنه
بقيد ووصف خاص دل ذلك على سلب الحكم عما عدا الوصف والا لم يحصل
المطابقة بين السؤال والجواب فان السؤال عام فالجواب ايضا لا بد ان
يكون عاما ولا يحصل ذلك الا بالمفهوم ليحصل من مجموع المنطوق
والمفهوم حكم تمام افراد العام المسؤول عنه ومنها موارد كلمة
محكية عن ابي عبيدة ان الغنم حيث اثبت المفهوم في موارد كلمة
في عين الرجل ما لو كان الوصف والبيان بينهما ما لم يسبق
سابق التعليم ... اشكل الفرق بينهما مع بعض ان الفرق بينهما ان الخ
ما يستفاد من كلامه ومثاله فان مراده بالاول ما كان الكلام مسوقا
لبيان حكم بجواب سؤال وبالثاني ما كان مسوقا للتعليم ابتداء وبيان الضابطة
ابتداء ... مسوقة لحكم مجمل كان بيانه وتمثيل للاول بما تقول في
من امر الله صدقة ثم قال في الغنم السائمة زكوة فانه بيان لما اجمل بقوله
حيث بعلم به ان المراد ... في الغنم صدقة منه في الغنم السائمة
فيه ان علائق الزكوة من المعلوفة ومثل للثاني بقوله اذا اختلف المتبايعان
في القدر او الصفة والسلعة قائمة تحالفا وترادا فانه بيان للقاعدة
الكلية فالقيد بقاء السلعة دال على عدم الحكم من التحالف والتراد مع
التلف وهذا الحكم في اختلاف الصفة مثل لانه من موارد التراد
في اختلاف القدر والوجهان فان لوحظ لتحقيق الغنيمة فمن ... فكل منهما
فان البايع يدعي انه باع بعشرة والمشتري يدعي انه بثمانية ...
فان لوحظ النتيجة ومنفصل في محله وعدم ذلك من مفهوم الوصف مبني
منكر فالقول قوله والتفصيل في محله ... مفهوم الوصف هو ويه ما ذكرنا من
عدم دخول الحال الغير في الجنة ... لا بد من قبيل العدد دلالة التثنية عليه
عدم اختصاص البحث بالوصف النحوي

والكلام الا ان

١٨٤

معنى لها الا اذا رجعت الى علية الاستقلالية من حيث الارادة في الاستعمالات
العرفية وهذا ما ذكرنا من الوجه الثاني ان الدلالة الوضعية في المشتق
او نفي او التزام اما تصوير الشرط بعينه في المقام فبان يقال ان التعليق على الوصف
موضوع للانتفاء عند الانتفاء دلالة وضعا على النحو الذي عنه الفرض في الحكم له
هو نفي المفهوم وهو الربط الذي لا معنى له في الحقيقة الا العدم عند العدم
كما هو محتمل كلام بعض الفضلاء من ان مفهوم الشرط ولا ضير في تسميته بالمفهوم لانه
راجع الى الاصطلاح والبناء على صدق التعريف كما عرفته سابقا وكذا الكلام
بناء على التضمن وهو انما يكون واقعا عقليا ناشيا من تركيب المعنى الموضوع له من جهة
مع قطع النظر عن عالم الوضع اذا فرض كالتركيب ونحوه من التركيبات الخارجية او ذهنا
وعقلا ولا ان ونحوه من التركيبات العقلية المشتملة على الجنس والفصل والاجزاء
كالصلوة ونحوها من الماهيات الجعلية بناء على الحقيقة الشرعية فان التضمن
في جميعها واقعي عقلي او يكون وضعيا ناشيا من تركيب الموضوع له عند
الواضع بان يلاحظ امرين مستقلين متمايزين لا تركيب بينهما بوجه من الوجوه
ويضع اللفظ بازائها على وجه الانضمام والمعية وان التلازم ذلك الكل باعتبار جهة
وحدة لها الجعل والاعتبار وتصوير التضمن في المقام على الاول وهو التضمن
العقلي ان يقال ان الموضوع له هو المعنى المراد في العلية والسببية التامة
بناء على كون معنى العلية مركبا من الوجود عند الوجود والعدم عند العدم
فيكون الانتفاء عند الانتفاء جزءا عقليا للموضوع له كما هو الحال في العلة
التامة على ما قيل وان كان فيه تامل فيه ما لم يسلم فهو في مفهوم العلة الموضوع
له لفظ العلة الراجع من العقلية والثانوية لا في مصاديقها من العناوين
الاولية لان دلالتها على العدم عند العدم لا تتصور الا على وجه الالتزام
العقلي لا التضمن ومدلول التعليق على الوصف بناء على دلالته على العلية
هو مصداق العلة لا مفهومها كي لا يخفى فتدبر وعلى الثاني وهو التضمن الوضعي
فبان يقال ان كلا من العلقة الثبوتية والسلبية ملحوظ عند الواضع على وجه
الاستقلال لا على وجه يكون جزءا لمفهوم العلة وانما المقصود موضوع لهما على وجه
التركيب والانضمام واما العلية فهي امر منتزع من الموضوع له مع ملاحظة
العلقة بين فلا انما هو الموضوع لهما بالاصالة ومن هنا ظهر الحال في الالتزام
ايضا فانه ايضا قد يكون عقليا وواقعيا ناشيا من الملازمة
بين الشيئين في الواقع لا تنا اين الحرارة والشمس الضوء وقد يكون
جعليا ناشيا من ملاحظة الواضع شيئا خارجا عن الموضوع له وجعله لازما
له على وجه الشرطية بان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا اما على الاول
فبان يقال ان الموضوع له هو العلقة العلية بناء على كونها عبارة عن علقة
بين الشيئين بحيث لزم منها الوجود عند الوجود والعدم عند العدم لا
كونها مركبة من الامرين فيكون دلالته على الثاني العقلي بالالتزام على الثاني
فبان يقال ان الموضوع له هو الوجود المشروط بالقيد بالعدم عند العدم
على وجه يكون التقييد داخلا وتقيد خارجا فيكون
دلالته على الانتفاء عند الانتفاء بالالتزام الوضعي للازم والملازمة من
جعل الواضع حيث جعل الموضوع له مقيدا ومشروطا به والظاهر
ان التضمن والالتزام في المقام على القول بهما جعليان ناشيان من ملاحظة

الواضع واما العقلي فهو مجرد احتمال عقلي لا بد معه الا في عدة الامكان لان القول بوضع التعليق على الوصف للعلية هو يكون دلالته على الانتفاء بالانتفاء بالتضمن او الالتزام العقلي على الوجهين بعيد جدا بل الظاهر انه لم يقل به احد وبه ايضا يفترق عن مفهوم الشرط فان التضمن او الالتزام العقلي فيه بين كذا الكلام على ترتيب هذا الى هو لنا من قال بالالتزام كما مر سابقا وان عرفت ضعفه وهذا بخلاف المقام اذ التحقيق ذلك فنقول ان ظاهر الشهيد الثاني فهم اهل اللسان ولهذا لك يقتضي بان محل النزاع هو الدلالة الوضعية وحكي الشهيد الثاني الجمل والمعظم بين ان الغرابة عن الفائدة يقتضي كون البحث في الدلالة العقلية ويمكن الجمع بينهما بحمل مبنى التبادر وفهم اهل اللسان الفهم هو الدلالة العقلية اذ لا منافاة بينهما والتبادر ونحوه وان كان دليلا على الوضع الا ان خصوصية المقام ابية عن ذلك لان القول بالدلالة الوضعية بعيد جدا وعلى تقديره ففي غاية الضعف وكيف كان فالنزاع انما هو في الدلالة العقلية لا الوضعية ولو سلم القول بها فيظهر ضعفه انشاء الله في الادلة ثم ان الدال على القول على القول بالدلالة العقلية هو الوصف بعينه بحكم العقل ومنشأه ظهور حال المتكلم وان شئت قلت ان الدال هو ظهور الحال او اللفظ باتفاق ظهور الحال كدلالة المطلق على العموم بقرينة الحكمة فان الدال فيه اما هو قرينة الحكمة او المطلق بقرينة الحكمة وعلى القول بالدلالة الوضعية العرفية على ما قررناه هو الوصف ان تعلق الحكم عليه او التقييد به اما بملاحظة الوضع النوعي او بقرينة العلية والشبهة واما على القول بالدلالة الوضعية فالظاهر ان الموضوع والدال هو المجموع المركب من القيد والمقيد او الجملة التركيبية فيرجع الكلام الى النزاع المعروف في المركبات وقد عرفت اليه في المقام السادس

في تأسيس الاصل فنقول واعلم انه لا اصل في البين بناء على كون الدلالة المبحوث عنها عقلية لا مرادا اذ الحكم العقلي لا يرجع اليه الشك فلا معنى فيه للاصل الذي لا يجري الا عند الشك ولو سلم فرض الشك بحسب الاصول فيه فلا معنى للاصل ايضا فلا يصح ان يقال ان الاصل عدم حكم العقل كما لا يخفى فان تكلم في الاصل مبني على كون الدلالة وضعية فنقول اما الاصل العملي في المسئلة الفرعية فيختلف باختلاف الموارد فقد يكون المفهوم موافقا للاصل كما اذا قال في الغنم السائمة زكوة وقد يكون مخالفا له كما اذا قال ليس في الغنم المعلوفة زكوة واما الاصل اللفظي المعول في مقام الوضع ثبوتا وسلبا فقد يقال انه لا بد عدم على الشك في القولين لان الامر دائر بين المتباينين لا الاقل والاكثر ولا اخرية الاطلاق والتقييد والعموم والخصوص في متعلق الوضع كي يدفع بالعلم اما برفع بالشكوك بالاصل بل العبرة بنفس الوضع وهو اما متعلق بالثبوت عند الثبوت المطلق او تعلق به مقيدا بالانتفاء عند الانتفاء شرطا او نطاقا فالاصل معارض بالمثل وهكذا الحال في كل دوران الامر بين الوضع للمطلق او المقيد لان الاصل في الوضع معارض بالمثل لدورانه بين المتباينين ولا لعبرة بالوحدة والتعدد والقلة والكثرة في متعلق الوضع فلا وجه لما ذهب صاحب الفصول ره

١٨٥

الفصول ره حيث ذهب في اشباه ذلك الى التمسك بالاصل في اثبات الوضع للمطلق باصالة عدم ملاحظة القيد نظرا الى ان ملاحظة المطلق معلومة لتوقف ملاحظة المقيد عليها وهذا ملاحظة القيد بالاصل والحق انه فيتوقف به ويدفع المشكوك لا بملاحظة تفصيل بين الموارد فان كان الوضع للمقيد محتاجا الى لحاظ تفصيل بان كان كل من المطلق والخصوصية ملحوظا للواضع مستقلا وتفصيلا جاز ما ذهب اليه صاحب الفصول من تحقيق كون مدار الامر في المجري وضعها للمطلق باثر العقل او للتبر الا ماخوذ من باب العتيب فان ملاحظة المطلق معلومة تفصيلا وملاحظة خصوصية كونه من باب العتيب مشكوكة والاصل عدمها ويثبت به الوضع للمطلق باثر العقل وهذا الاصل مما اتفق على العمل به ارباب العلوم وبناء العقلاء في باب الاوضاع من غير نكير وان لم يكن الامر كذلك بل كان الخصوصية تحليلية ناشئة من الخلال المتعلق الى عموم وخصوص واطلاق وتقييد لا من الخلال الوضع الى تعدد اللحاظ فما ذكر من معارضة الاصل بالمثل هو المتعين ولا وجه فيه لما ذكره صاحب الفصول من التمسك باصالة العدم لاثبات الوضع للمطلق كما اذا دار الامر في لفظ بين وضعه للحيوان او له مثلا فان هذا وان كان محتملا الى خصوصيات زائدة عن الحيوان الا انها غير ملحوظة للواضع عند الوضع بل الملحوظ له على تقدير الوضع له هو الشخص الخصوصي الموجود في الخارج فالاصل معارض بالمثل لان مجرد اشتمال الخاص على امور تحليلية لا يجدي بعد عدم كونها ملحوظة عند الوضع بل المناط هو اشتمال الوضع على تعدد اللحاظ فلا عبرة بالوحدة والتعدد في الملحوظ بل العبرة بالوحدة والتعدد في نفس الملاحظة والظاهر ان المقام من قبيل الاول بناء على ما ذكرنا من كون التضمن والالتزام في المقام على القول بها عقليين لا جعليين لان المعلوم والمتيقن هو ملاحظة الثبوت عند الثبوت واما ملاحظة بقية الانتفاء عند الانتفاء شرطا او شرطا فغير معلومة فيتوقف بالاول ويدفع الثاني باصالة عدم الملاحظة ولازمه ثبوت الوضع للمطلق فالاصل موافق للنافي نعم لو كان الامر هنا نظير مفهوم الشرط فقد يقال ان الاصل معارض بالمثل نظرا الى ان الانتفاء عند الانتفاء في مفهوم الشرط متفرع من العلية والسببية بنفسه ملحوظ للواضع فالامر دائر بين الوضع للسببية او للعلية وهما مفهومان بسيطان لا انحلال لشيء منهما الى تعدد اللحاظ الملحوظ اما مفهوم السببية او العلية فالاصل معارض بالمثل وكون العلية اخص من السببية لا يجدي ولا ينفع في دفع الخصوصية بالاصل بعد كونها خصوصية تحليلية غير ملحوظة للواضع وهذا بخلاف المقام اذ لا علية ولا سببية في البين بل هما مفهومان انتزاعيان من الموضوع له وليس شيء منهما الموضوع له قطعا والامر في مفهوم الشرط ايضا وان كان كذلك على التحقيق الا ان للقول بما ذكر ايضا مجالا قد صرح به جماعة ولذا قالوا هناك بالالتزام العقلي لا الجعلي بخلاف الالتزام في المقام لما عرفت من انه على القول به جعلي لا عقلي وكيف كان فالعلية والسببية لكونهما تعبيرين وانتزاعيين اما الموضوع له فهو اما مطلق الثبوت عند الثبوت او المقيد بالانتفاء عند الانتفاء شطرا او شرطا فملاحظة الخصوصية على احد الوجهين والاصل وبالاصل ...

[illegible]

زكاة

في مقام الوضع وهو موافق للمنكر لاصالة عدم لقد ذللني ما هنالك ان السببية
مسلمة هناك بين الوثيقين وانما النزاع كان في دلالة الجملة الشرطية على الانتفاء
المستلزم للمفهوم فاذا قال ليس في الغنم المعلوفة زكوة نقول ان الاصل عدم
سببية العلم ووجوب الزكوة في الغنم فيحكم بوجوب الزكوة في السائمة لوجود
المقتضي وعدم المانع اما ~~المقتضي~~ المقتضي فلان تعليق عدم وجوب
الزكوة على المعلوفة مع كون العدم موافقا للاصل يحتاج الى النكتة
والبيان يدل على وجود المقتضي للزكوة في الغنم وكون المعلوفة مانعة
واما عدم المانع فلان المعلوفة سبب للعدم في نفسه للوجوب والاصل عدم
سببية للعدم اي عدم مانع للوجوب فيجب الزكوة في السائمة وهذا في القضية
السالبة واما في الموجبة فالامر واضح لانه اذا قال في السائمة زكوة
فنعلم ان السوم سبب للوجوب باتفاق الوثيقين فاذا شككنا في المفهوم
فنقول ان الاصل عدم وجود سبب اخر للزكوة فلا تجب الزكوة في المعلوفة
وكيف كان فالاصل العملي في المسألة الاصولية يوافق المنكرين القول
بالمفهوم هناك بعد الاتفاق على دلالة الجملة على اصل السببية وكون مرجع
النزاع الى العلية والانحصار وهذا الاصل في المقام اذ لا علية ولا
سببية في البين بل مرجع النزاع الى ان الموضوع له هو الثبوت عند الثبوت
المطلق او المقيد بالانتفاء عند الانتفاء شرطا او شرطيا فالاصل يقتضي
اصالة عدم لقد ذللني ما وهو يقتضي بعدم المفهوم الا انه في ثمرة
المسألة وهي بين فقهية واصولية اما الفقهية فتحقيقها هو ما اذا كان المعلوفة
المفهوم مخالفا للاصل بان كان القضية سالبة كقوله ليس في الغنم
المعلوفة زكوة فبناء على المفهوم تجب الزكوة في السائمة وعلى عدم المفهوم لا
تجب فيها بل يرجع الى اصالة البرائة والعدم واما اذا كان المفهوم موافقا
للاصل كقوله في الغنم السائمة زكوة فلا ثمرة عملية في البين حيث ان الحكم في
المعلوفة عدم وجوب الزكوة على كلا القولين غاية الامر انه على القول
بالمفهوم الدليل وعلى القول الاخر من جهة الاصل وهما موافقان من جهة ح
من حيث العمل واما الثمرة الاصولية ففي تعارض الادلة ومن غير فرق
بين كون المفهوم موافقا للاصل او مخالفا له ففي المثال الاول لو دل
دليل اخر على عدم وجوب الزكوة في السائمة فيقع التعارض بينه
وبين المفهوم على القول به بخلاف القول الاخر اذ لا تعارض في البين
بل ذلك الدليل معاضد للاصل القاضي بعدم الزكوة في السائمة
وفي المثال الثاني لو دل دليل اخر على وجوب الزكوة في المعلوفة فبناء
على المفهوم يقع التعارض بينه وبين المفهوم فلابد من العلاج وعلى القول
الاخر يعمل بذلك الدليل من دون معارض ويحكم بوجوب الزكوة في المعلوفة
لان الاصل محكوم بالدليل فالتعاضد والتعارض من ثمرات القولين
من غير فرق بين المثالين فالثمرة الاصولية مطردة في الموردين ومنها
ثمرة ثالثة منقولة عن بعض الاعاظم وهو سقوط الاجماع على القول بثبوت
المفهوم وثبوته على القول بنفيه وذلك لقيام الدليل على حكم السكوت عنه

٨٤

الكلام الا ان يرجع الى الوصف الغير الصريح لان الشك هنا في شمول الى الحد الواحد
وزيادة او نقصان حكم الحد الواحد وزيادة او نقصا اليه فواحدة افرادا وتحصل
نقطة او شبهة لا يمكن لا يعني ان كل ما لا يدل على المفهوم بذاته فيه لا مفهوم له اذا
كان المسكوت عنه داخلا في المذكور عموما كان او خصوصا ككل اذا العدد على
المفهوم بالنسبة الى ما يندرج تحته وهو الاقل لكون المسكوت عنه داخلا في المذكور
فكذا الكلام في الوصف اذا كان من هذا القبيل ثم ان ثبوت المفهوم في الاولين
والحاق قرينة البيان او التعليم قرينة مقامية نوعية على المفهوم واما
في الاخير ففيه تامل من ظهور الكلام عرفا في المفهوم كما لا يخفى لما من لفظ العرف
وراجع الوجه ان مع ان دعوى الظهور لم يستند الى سبب من الاسباب مجازفة
والقرينة المفقودة ممنوعة اذ ليس في البين شيء يدل على كونه قرينة نوعية مقامية
واما السلب الكلي من الحد الواحد لانتفاء الموضوع وعدم صدق المطلق
فليس من المفهوم في شيء لما عرفت من انه عبارة عن دلالة الكلام على السلب
الانتفاء عند الانتفاء من مدلول الكلام وحاصل في جميع الموارد وفي الالفاظ
والظاهر ان ... على المفهوم ايضا لم يرد ذلك بل اراد دلالته على سلب الحكم عن
الحد الواحد وهو الذي يدعى ظهوره عرفا لاسيما وكيف كان فان اراد
في هذه الموارد على ثبوته كلية من جهة اقتضائه حاق الوصف والا لم يتخلف
عنه ولم يحصل لاجل القرينة المقامية فان اراد ابو عبد الله ذلك
فلا يرد عليه ان قيل حيث جعل ابو عبد الله مفصلا في المسألة عليه
منكر المفهوم مطلقا فان محل النزاع هو دلالة الوصف بنفسه على المفهوم مع
قطع النظر عن قرينة المقام وان اراد دلالة الوصف في تلك الموارد على المفهوم
وكونه ناشئا من حاق الوصف فلا يراد على المقول اليه لما عرفت من ان المفهوم
فيما نسبه الى الغير يرجع لا الى ذات الوصف والا لم يتخلف عنه واما ما فصل
ما ذكرنا في هذه المقدمة ان محل النزاع ما اذا لم يكن قرينة شخصية او نوعية على
ارادة المفهوم وان الكلام في المفهوم مستندا الى القرينة لا الوصف ووصف
حال الفهم من مراعاة الشروط المقررة المذكورة في كتب القوم والا انتفى المفهوم
قطعا وستعرف الاشارة الى جملة من الشروط التي تذكرون بحثا الآن مثال
منقول على الشروط المقررة فانه للقرائن المقامية نافع للفقيه في الاحكام
الشرعية الا انه لما كانت كثيرة الفائدة ويترتب على ثبوت المفهوم للوصف
فروع فقهية لان الاصل عدم المفهوم حجية قول العدل الواحد في الموضوعات
الا ما خرج بالدليل ويثبت فيه اشتراط التعدد على قبول انتفاء في الموارد وبعكس القول
بنفي المفهوم لان الاصل الاولي عدم الحجية الا ما خرج بالدليل وقس عليه مثال ذلك
من الفروع والامثلة الاساسية ان الدلالة اللفظية التي يتنازع فيها وضعية او
عرفية او عقلية ولا يكون احد من القصور بكل من الوجوه المذكورة وبيان المراد من
الاقسام المذكورة فنقول اما الدلالة العقلية فيرجع الى اللغوية ومنشأها
في ظهور حال المتكلم الا انها ان عرفا في بان ذكر القيد في كلام ليس لغوا او عبثا
كما ان ظاهر حال الحكيم العاقل ان غرضه من ما يأتي به يكون فائدة اللغو ان
يكون غرضه في التقييد هو الاحتراز يعني سلب الحكم عما عداه والا لزم كون القيد
لغوا او هو خلاف ظاهر حال المتكلم فكل افعال الصادر من الفاعل العاقل

والفهم لا يجب ان يكون هناك
فانه ظاهرة لو سلم المفاهيم
والا فلا مفهوم ولو بناء
على الدلالة الوضعية بناء
كونها قرينة عارضة
ح

فان ظهور حال
المتكلم ح

ظاهر بانتفاء ظهور الحال في الحجية فكذا الكلام المشتمل على القيد او نفي القيد اليه فظاهر يحتمه ظهور حال المتكلم في ترك اللغو والعبث في المفهوم وبيان بعده وان بعد من بيان صحته وسقمه وانما الكلام في تصوير كيفية الدلالة العقلية ثم انه على فرض تسليم ان يكون الدلالة المذكورة جارية مجرى الدلالة اللفظية في الحجية الا عبارة ويترتب عليها كما يترتب على الدلالة الوضعية من الفوائد والاثار وكذا الحال في عدم المفاد فان الظهور ات الناشئة من ظهور حال المتكلم كثيرة جدا وهي في حكم الظواهر اللفظية ويدل على حجيتها كل ما دل على حجية ظواهر الالفاظ من الاجماع والسيرة وبناء العقلاء فلا فرق بين الدلالة العقلية والعرفية والوضعية من حيث الحجية ولهذا لان الجميع معدودة من ظواهر الالفاظ فيكون حجة قطعا نعم ربما يثمر في بعض الاحكام الاصولية واللغوية اذ بناء على الدلالة الوضعية يكون استعماله في خلاف المفهوم مجازا جدا او كذا الكلام بناء على الدلالة العرفية على احد الوجهين الاتيين وبناء على الدلالة العقلية يكون حقيقة قطعا فيتفرع عليه ما اورد على القول بالمفهوم من استلزامه مجازية الاستعمالات الكثيرة التي تقيد الفائدة للمفهوم قطعا لانه انما يرد على الدلالة الوضعية لا العقلية فالحقيقة والمجاز من لوازم ثمرات الوجهين فقد يترتب على ذلك بعض الثمرات الاصولية في باب التعارض في الادلة المقررة لتحقق الاوضاع او الشك فالمراد بها الثمرة العلمية الفقهية في مورد ثبوت المفهوم وفي نفس المسئلة فلا يتوقف الان عليها بل الظاهر انها مفقودة واما الدلالة العرفية فتصوير ها على وجهين لا ثالث لهما احدهما ان يكون سببها وبناؤها ثبوت الوضع التعيني عند العرف بسبب كثرة الاستعمالات العرفية في ارادة المفهوم فيكون الاستعمالات التي ليس فيها مفهوم مجازا في المراد بالدلالة العرفية في مقابل اللغة ان الوصف مقصور ان لم يكن دالا على المفهوم من حيث الوضع اللغوي لكن كثرة استعماله عرفا في المفهوم اوجب وصل الوضع التعيني فصار منقولا وان لم يكن منقولا حقيقة على ما هو المعروف في الوضع المصطلح لان المنقول عبارة عما يكون له معنى لغوي وصار حقيقة في معنى اخر مغاير له ولم يكن هنا كذلك اذ ليس للوصف معنى مخصوص مخالف مضاد للمفهوم فهو له عرفا معنى هو لم يكن له لغة وهو المفهوم ولا منافاة ان يكون منقولا عليه الا الوصف في المفهوم علاقة غير اللغة مع الوضع التعيني وهو بعينه الظهور نظير المجاز المشهور وان لم يكن مجازا لعدم كون المفهوم خلاف ما وضع له فيكون حقيقة في مورد عدم المفهوم دلالة حقيقة لا مجاز او مجاز الفرق بين الوجهين وقد ذكر بعض المحققين للدلالة العرفية وجها اخر سوى ما ذكر من الوجهين لكنه لا يرجع الى محصل بل العلة لا ينفك عن الدلالة الالتزامية العرفية في ارادة والالتزام في تقريره القول بها ان يقال ان ظهور التعليق على الوصف او الشرط او الغاية في اناطة الحكم به وتوقفه عليه ويستلزم ذلك عقلا انتفاء الحكم بانتفائه وقال في طي الادلة بقي الكلام في حصول الالتزام العرفي بعد دلالة اللفظ بحسب الوضع على تعليق الحكم على الوصف او الشرط المذكور في اناطة الحكم بالوصف او القيد الظاهر في انتفاء الحكم بانتفائه وكون الشرط علة او الوصف عنه او تعلق بها اناطة الحكم لكنه يقتضي انتفائه عند انتفائه انتفاء كلامه وفيه انه لا منشأ لظهور التعليق في الاناطة والتوقف فلانه امر لا منشأ للظهور والتبادر في الامور العقلية لانه من قواعد الالفاظ الالفاظ فلولا ان لها ظهور فليس الا العقلية والملازمة العرفية لا بينة ولا مبينة لان الملازمة اما عقلية او عادية واما الملازمة العرفية فلا معنى لها

١٨٧

والى عبيدة ولعل وجه تخصيص الشافعي بالذكر من بين العلماء العاملين بمفهوم الوصف مع انه في مقام نقل الاقوال نقل القول بالمفهوم عن الشافعي واحمد والامام وجماعة كثيرة هو امتيازه الشافعي عن غيره بكونه من اهل اللغة والعربية دون غيره وان كان الكل من العلماء اذ لا يعني التمسك والاستشهاد بقول كل احد ولو كان عالما بل لابد الاستشهاد بقول من يكون من ائمة اللغة بحيث يمتاز عن غيره في المعارة لانه الذي يكون قوله حجة فاختار الشافعي من بينهم مع كون القائلين بالمفهوم جماعة كما صرح به لخصوصية لانه فيه امتياز عما عداه فاختار بها قوله حجة فيصح الاستشهاد به وهو كونه من ائمة اللغة وكيف كان فاورد على الاستدلال بوجوه الاول ان المحكي عنه على ما في بعض الكتب هو ابو عبيد معمر بن مثنى لا ابو عبيدة قاسم بن سلام الذي هو من ائمة اللغة وهو يطعنون بمخالفته القرآن وبنسبته الى الاخبار وفلانا انه مرتبك في كلامه وقوله وفيه اولا منع حكاية العضد عن ابي عبيدة الموجود في بعض الكتب الصحيحة حكاية عن ابن ابي عبيدة اللهم الا ان يكون النسخة غلطا فان الموجود في بعض الكتب الصحيحة انه هو ابو عبيد وثانيا انه اللحن في القرآن غيرضائر لعدم العبرة بالعدالة في نقل اللغة اللهم الا ان يقال ان من لا يبالي بالقران لا يبالي [illegible] بالكذب والزينة وغيره مما يسقط اعتبار قوله فلا يعتني بشيء مما يقوله ويذكره وثالثا ان ابا عبيدة ايضا من جملة اهل اللسان واللغة مع قطع النظر عن الجميع الا ان يقال ان اهل اللسان ليس جميعهم بمثابة واحدة وليس كل اهل لسان يعول عليهم ويعتد بقوله الا المتكلمين بلسانهم فلو سلم كونه ايضا من اهل اللسان فليس مثل ابي عبيدة قاسم بن سلام في صحة التمسك بقوله لعدالته بينهم [illegible] لكون نقله و[illegible] ان نقل العضد عن ابي عبيدة لا ينافي نقله نقل غيره عن ابي عبيدة فلعله نقل الحجة عنه جماعة كثيرة ولا تنافي بينهما فيتوقف قوله من الاعتبار ثم تسليم لا يوجب سقوط قوله اليه اللهم الا اذا علم وحدة المنقول عنه فيقع التعارض في نقل الملك بينهما فتعين الثاني ان الاية لا للايتم ولو ثبت استناد ابي عبيدة الى مفهوم الوصف وهو غير معلوم فلعله استند في الحكم الى غير المفهوم وهو الاصل كما ذكره بعض نظرا الى موافقة المفهوم في الاخبار المثلثة للاصل او قرينة المقام كما في المفصول وبنحو بان هذا الاحتمال ما يقطع بخلافه لان ظاهر قوله المحكي عنه انه استند الى المفهوم دون الاصل سيما في الخبر الاخير وهو ادعوى [illegible] قرينة المقام ثم توهمه بنفي قرينة مقامية قاضية بالمفهوم فلا لانصاف ان فهمه ليس الا من باب مفهوم الوصف كما لا يخفى على المتامل المنصف الثالث ان فهمه هو ابي عبيدة مبني على اجتهاده وعلى الاعم نقله ومن المعلوم ان العبرة انما هو بنقل اهل اللسان ورواياتهم لا على اجتهاداتهم وورائهم لان اجتهاد مجتهد في الفقه ليس حجة على غيره من المجتهدين الذي لعله فيه اجابه فيه في الدلالة بان كثيرا ما ذكره اهل اللغة والعربية مبني على اجتهاده وقد جرت الطريقة على الرجوع الى اقوالهم لكونهم من اهل الخبرة والبصيرة بالعلم الى المعاني اللغوية فما من غيرهم فلا مناص من الرجوع الى كلامهم في محله او يقال ان الاصل في جميع ما يذكرونه من اللغة البناء على النقل

يخالف

حتى يتبين الخلاف ولا يسقط الرجوع الى كلامهم وفيه ان باب اثبات اللغات لما انفقت الكلمة عليه من الاهتمى في كلامهم والرجوع الى كتبهم انتهى كلامه وفي مقام
وتوضيح مرامه انه قد ثبت باجماع العلماء قولا وعملا وبناء العقلاء اطراد الرجوع
باب العلم الى المعاني اللغوية مما لنا حجية قول اهل اللغة والعربية والرجوع
الى كلامهم وفي الامر دائر بين احد امرين لا سبيل منع العلم اما كونه ذلك
اجماعا منهم على حجية اجتهادهم واعتبار اقوالهم مطلقا ولو كانت مبنية على الاجتهاد
او كونه اجماعا على ان الاصل في ما ذكروه اهل اللغة الحمل على النقل والبناء عليه حتى
يتبين الخلاف فما لم يعلم كونه اجتهاديا بنى على كونه نقلا ونوقف فيه فهو اصل يعتبر
قيام الاجماع عليه لكون ان الاصل في نقل المسلم الثقة الصحة الى ان يظهر الخلاف
وكيف كان فلا منافي من احد الامرين بعد قيام الاجماع على حجية قولهم والرجوع
الى كتبهم وعلى التقديرين يثبت المطلوب ويتم التمسك بكلامهم عنه في المقام واليه
يرجع الخ ما ذكره العضد في الجواب من ان فتح باب هذا الاحتمال يوجب سد باب
اللغة رأسا لان احتمال الاجتهاد قائم في جميع الموارد فلو بنى على ذلك لما اعتبر قول
اهل اللغة اذ لازم ذلك سد باب اللغات بالمرة وهو باطل بالاجماع وبناء العقلاء
بل بضرورة العقل والنقل فلا بد اما من البناء على حجية قولهم مطلقا ولو كان مبنيا على
الاجتهاد او على ان الاصل في قولهم هو حمله على النقل والبناء عليه الا ان يظهر الخلاف
وهو حسن جيد لكن يرد عليه شيء وهو ان الرجوع الى قول اللغوي ما لا مجال لانكاره
ولا سبيل الى مخالفته لانه من قبيل بناء العقلاء واجماع العلماء بل ضرورة العقل
بل بضرورة العقل والنقل فلا بد اما من البناء على حجية قولهم مطلقا ولو كان
مبنيا على الاجتهاد او على ان الاصل في قولهم هو حمله على النقل والبناء عليه الا
ان يظهر الخلاف وهو حسن جيد لكن يرد عليه شيء وهو ان الرجوع الى قول اللغوي
مما لا مجال لانكاره ولا سبيل الى مخالفته لانه من قبيل بناء العقلاء واجماع العلماء
بل ضرورة العقل قاضية بوجوب الرجوع الى اهل اللغة بل رجوع كل جاهل بشيء
الى اهل خبرته والعالم به لكنه لا يقتضي مجرد ذلك حجية قولهم تعبدا اذا لم
يحصل منه القطع بل اقصى ما يقتضيه هو وجوب الرجوع لكونه طريقا لتحصيل
العلم حيث ان الجاهل لا سبيل له الى العلم الا الرجوع الى العالم واهل الخبرة
فعليه الرجوع والسؤال لعله يحصل له العلم واين هذا مما هو المهم في المقام
من حجية قول اهل اللغة تعبدا الا انه يحتاج الى دليل تعبدي ولا يثبت بمجرد
استقرار سيرة العقلاء والعلماء على الرجوع اليهم وبعبارة اخرى فرق بين
وجوب رجوع الجاهل الى العالم مقدمة لحصول العلم لكونه طريقا
اليه وبين الرجوع اليه ليعمل بقوله تعبدا ولو لم يحصل منه العلم والثابت
بضرورة العقل والنقل هو الاول والثاني لا يتوقف على البناء ومن
ذلك ان التمسك بما دل على وجوب الرجوع والسؤال على وجوب التعلم على ظ د ج
العالم وحجية خبر الواحد للجاهل نحو قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا
تعلمون وامثاله ليس في محله لانه انما يدل على وجوب سؤال الجاهل من العالم
وهذا لا اشكال فيه لانه امر استقر عليه الطريقة من لدن آدم الى زمن خاتم
لكونه طريقا الى حصول العلم لا على حجية قوله من باب الظن الشخصي او النوعي
الصغير او الكبير فهو امر ارشادي لا يثبت به حكم شرعي تعبدي بل يدل

المسكوت عنه

المسكوت عنه على الاول فلا يجب الفحص والاجتهاد من حكمه بخلاف القول الثاني لان سبيل المسكوت
سبيل سائر الموضوعات المجهولة الحكم فلا بد من الاجتهاد من حكمه ولا يجوز التعويل والعمل
على الاصل بدونه ضرورة اشتراط العمل بالاصل بالفحص عن الدليل بلا تفحص عنه وثبوته و
وبعبارة بيّنه سقوط الاجتهاد على القول بالمفهوم لان التفحص عن المعارض شرط
في العمل بالدليل فمورد دلالة الدليل المفهوم على حكم المسكوت عنه لا بد من الفحص
والعمل به اذ يحتمل ان يكون له معارض في الواقع فلا بد من الفحص عنه فالاجتهاد
ثابت على كلا القولين فما ذكر من سقوط الاجتهاد بناء على ثبوت المفهوم ساقط وان كان
مراد المعقول تخطئه المراد فلا نه وان وجب الفحص بناء على المفهوم ايضا
الا ان ما بين الفحصين فرق واضح لان الفحص الواجب على القول بعدم المفهوم
الفحص عن الدليل في قبال الاصل وعلى القول بالمفهوم فحص عن المعارض الذي
هو شرط للاجتهاد في كل مقام وشتان ما بينهما من الفرق والنفي في الفحص
على القول بالمفهوم بناء على صحة النقل المذكور هو الاول اي الفحص عن الدليل
في قبال الاصل لا مطلق الفحص وهذا المقدار يكفي في الثمرة لان الفحص عن
المعارض شرط في الاجتهاد وهو ثابت في جميع الادلة ولا يختص بمقام دون مقام
ولذا يكون ثابتا بعد الظفر على الدليل ورفع اليد عن الاصل بناء على عدم المفهوم
ايضا فيكون الفحص في بناء على كلا القولين بخلاف القول بالمفهوم اذ لا يجب الا
من جهة واحدة وهو الفحص عن المعارض فبين الفحصين بون بعيد وان المنقول
فلان لم نقف على هذه الثمرة في كلمات العامة والخاصة ولا نقلا من غير الناقل
والمظنون لولا المقطوع ان الناقل استخرجه من كلام العضد والمذكور في
كلامه ليس ما ذكره الناقل بل شيء اخر لا ربط له بتلك الثمرة حيث انه في طي كلامه
في مقام بيان الادلة قال ما حاصله انه لو قلنا بالمفهوم فيسقط القياس ولو انكر
فله محل ومجال وهو حسن جيد على مذهبهم واصولهم لا يمكن الايراد عليه بوجه
اذ من شرائط العمل بالقياس عندهم فقد ان الدليل في مورده فلا مجال
للعمل بالقياس في المسكوت عنه على القول بالمفهوم لوجود الدليل وهو يرفع موضوع
القياس وعلى القول بعدم المفهوم يكون محل القياس في المسكوت عنه باقيا
لو كان شرائطه موجودة فالثمرة المستفادة من كلامه سقوط القياس وثبوته
وهو غير قابل للمناقشة على اصولهم لا سقوط الاجتهاد وثبوته كي يورد عليه بما ذكر
وما ذكره الناقل اجتهاد من نفسه واستنباط من كلام العضد حيث رأى
القياس ثبوتا وسقوطا بالاجتهاد اذ ائمة الفقه ... فلنشرع في اصل المسألة
فنقول ان فيها قولين اثنين المطلق والنفي المطلق واما التفاصيل المنقولة
فيها فكثيرة جدا بل كلها من الفقهاء الا ثقة والتالية في الحقيقة
قولا بالتفصيل بل اما التخصيص لمحل النزاع او راجع الى النفي المطلق كالتفصيل
بين ان ضابطه الاثبات وبين الوصف المعتمد على الموصوف وغيره وبين الفقيه
الواقع في قبال المطلق وغيره او الواقع بعد العام وغيره وبين موارد
المفهوم الاتي يرد الوصايا والاوقاف وغيرها وقول ابي عبد الله البصري
من التفصيل بين الموارد الثلاثة الى نفسه وغيرها فلا حاجة الى التعرض لها بل
هنا تفصيل اخر نقل عن العلامة ره في التهذيب وهو انه لو كان الوصف علة
دل على المفهوم ولو لم يكن علة فلا مفهوم له وفيه ان مفهوم العلة اضعف
من مفهوم الوصف ولم يقل به الا شاذ ضعيف فكيف به عن ثبوت المفهوم للو

ولو كان علة وقد يوجه بان مراده من العلة العلة التامة المنحصرة فيتم القول بالمفهوم
في الملزوم هو التعرض لادلة القولين المذكورين واستدل النافون بوجوه منها
ما ذكره صاحب المعالم ره وتقريره انه لو دل لكان باحدى الثلثة وهي باسرها منتفية
اما المطابقة ثم واضح وكذا التضمن مضافا الى انه لو كان لزم كون دلالته بالمنطوق
ولا يقول به الخصم فلم يبق الا الالتزام وهي ايضا منتفية اذ لا ملازمة بين
الثبوت عند الثبوت والانتفاء عند الانتفاء لا في الذهن ولا في العرف
وربما يورد عليه بوجوه احدها ان مؤنة اقامة الدليل على المثبت لا النافي
فكيف يستدل على النفي بما ذكر مع عدم حاجته الى الاستدلال ولذا لم يذكر
الحاجبيان للنافي حجة وذيلاه واكتفيا بالمناقشة والايراد على دليل المثبت
ويندفع بان النافي انما لا يحتاج الى الدليل اذا كان قوله موافقا للاصل وقد عرفت
انه لا اصل في المسئلة ولو على الدلالة الوضعية على بعض الوجوه فلم
يكن قوله موافقا للاصل فلا جرم يحتاج الى الدليل ثانيها ان الحصر غير صحيح
لان نفي الدلالات الثلثة لا يقضي بانتفاء مطلق الدلالة اذ من جملتها الدلالة
العقلية التي تستفاد من العراء عن الفائدة والدلالة العرفية الحاصلة من
الغلبة فلعل المفهوم يدل بالدلالة العقلية او العرفية لا بالوضعية والحصر المذكور
لا ينفي الا نفي الدلالة الوضعية المنقسمة الى الثلثة فلا يجدي فيما هو نفي
الدلالة راسا كما هو المقصود باطل لان انتفاء الاخص لا يقضي بانتفاء الاعم
ويمكن دفعه بان دلالة الدلالة العقلية داخلة في الالتزام لكون العقلي لا
العقلي او العادي نظرا الى ان العرف بملاحظة قرينة اللغوية وظهور الحال
يرى الملازمة بين الثبوت عند الثبوت والانتفاء عند الانتفاء وان لم يكن
بينهما ملازمة واقعا عقلا او عادة كما في الالتزام العقلي او العرفي وكذا الكلام
الدلالة العرفية بملاحظة الغلبة فانها ايضا قد يطلق عليها الالتزام العرفي فنفي
الالتزام قاض بنفيها ايضا لان المراد به اعم من الالتزام العقلي والعادي
الناشئين عن الملازمة العقلية والعادية والالتزام العرفي الناشي عن قرينة
المقام واللغوية او الغلبة وقد اشار الى نفي جميع اقسام الالتزام بقوله
لا في الذهن ولا في العرف فقوله ره لا في الذهن اشارة الى نفي الالتزام
الواقعي المنقسم الى العقلي والعادي وقوله ره ولا في العرف اشارة الى
نفي الالتزام العرفي الناشي عن اللغوية او الغلبة اذ لو كان مراده
نفي خصوص الالتزام الواقعي لكان ينبغي تبديل العرف بالعادة بان يقول
لا في الذهن ولا في العادة اذ لا معنى للزوم العرفي في الالتزام
الواقعي ثالثها ما اورد عليه المحقق المحشي في هداية المسترشدين حيث
قال لا يخفى ان من يقول بثبوت المفهوم المذكور لا يدعي كون مدلول المنطوق
مجرد حصول الحكم عند حصول الوصف المذكور حتى يقال بعدم ملازمته لانتفاء
الحكم عند انتفائه كيف ولو كان كذلك لجرى بعينه في مفهوم الشرط اذ
مجرد الحكم بوجود الجزاء عند حصول الشرط لا يستلزم عقلا ولا عرفا انتفائه
عند انتفائه بل قد عرفت ان من يقول هناك بالدلالة العقلية فانما يقول
به لدلالته على ثبوت الحكم عند حصول الشرط او الوصف على وجه الانحصار والتوقف
عليه وهذا المعنى يستلزم الانتفاء عند الانتفاء حسبما مر الكلام فيه فما ذكره
من انتفاء الملازمة بين الامرين غير مفيد في المقام الا بعد اثبات كون
مدلول اللفظ هو ما ذكره وهو فيما يزيد عليه وهو اول الكلام انتهى كلامه ره

كلامه ره وما ذكره ره يتطرق الى الايراد من احدها ان الاستدلال المذكور منقوض
بمفهوم الشرط [illegible] فما هو الوجه في دلالته على المفهوم فهو الوجه هنا ايضا فكلما ح
ثانيها انه مصادرة لانه مبني على دعوى كون مدلول الكلام مجرد الثبوت عند
الثبوت اذ بمجرده لا ملازمة بينه وبين الانتفاء عند الانتفاء ومن المعلوم
انه عين الدعوى واول الكلام لان مدعي المفهوم لا يسلم كون مدلول المنطوق
مجرد الثبوت عند الثبوت بل يدعي انه يدل على ازيد من ذلك فدعوى ان مدلول
الكلام هو الثبوت عند الثبوت ولا ملازمة بينه وبين الانتفاء عند الانتفاء
مصادرة واضحة ويمكن الجواب عن الثاني بمنع كونه مصادرة حيث ان الثبوت عند
الثبوت امر مسلم بين الفريقين والقائل بالمفهوم يدعي امرا زائدا على ذلك وهو
هو تعقيب الانتفاء عند الانتفاء شرطا ووصفا فعليه اقامة الدليل عليه والنافي
يكفيه تجرد المنع والنفي لاصالة عدم ملاحظة القيد وهذا الجواب مبني على كون
الالتزام على القول به عقليا وضعيا لا عقليا لما عرفت من ان احتماله ضعيف لا
قائل به لكنه يرد عليه الايراد الاول فما قيل واما الاول فهو وهو النقض
بمفهوم الشرط فهو واضح الورود ولا يمكن الجواب عنه بناء على القول بالدلالة الوضعية
في مفهوم الشرط وقد اجاب بعض الاساتذة بكونه قياسا حكي بابداء الفارق
بين الفريقين وهو ان المفهوم هناك يحصل ناشئا من التعليق والاشتراط حيث
ان مدلول القضية الشرطية هو التعليق وهو يستلزم المفهوم عقلا وهذا بخلاف
الوصف لان مدلوله مجرد التقييد وهو لا يستلزم المفهوم عقلا وفيه ان التعليق
ايضا بمجرده لا يستلزم المفهوم ~~[illegible]~~
~~[illegible]~~ لانه اعم والعام لا يدل على الخاص وانما المستلزم له
عقلا هو ~~[illegible]~~ التعليق على العلة التامة المنحصرة لا مطلق التعليق
ولو كان على السبب اذ المتقدم الاعم اللازم للتعليق هو مجرد الملازمة بين المقدم والتالي
حيث انه يحصل مطلقا سواء كان السبب منحصرا اولا وانما الملازمة بين العدمين فهو اثر
مدار العلة التامة ولا يحصل بمجرد التعليق فلو كان منشأ المفهوم هناك هو الاطلاق
دون الوضع كما هو المختار فيتجه الفرق بين المقامين ويرتفع النقض من البين
حيث ان القضية الشرطية لما يدل على السببية والشرطية يكون لازم اطلاقه هو المفهوم
وهذا بخلاف الوصف لانه لا يدل على السببية حتى يتولد من اطلاقها المفهوم بل يدل
على مجرد التقييد وهو لا يستلزم المفهوم لا بالوضع ولا بالاطلاق ومنها ما استدل به
بعض معاصري الاخباريين انه لا اصل في المسئلة وهو ان الدليل المذكور لو لم يفد القطع
فلا اقل من الشك وهو يكفي المانع نفي المثبت اقامة الدليل وهو عجيب لان الشك
انما يكفي للمانع اذا كان قوله موافقا للاصل فكيف يكفيه الشك مع اعترافه بانه
لا اصل في المسئلة ضرورة ان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود وبهذا يفترق
عن دليل صاحب المعالم لانه يرجع الى عدم الدليل وهو دليل على العدم ولذا عد
من الادلة العقلية بخلاف عدم الوجدان فانه لا يدل على عدم الوجود نعم لو كان
قول المانع موافقا للاصل فالشك يرجع الى الاصل واما اذا لم يكن كذلك بل كان قوله مخالفا فتبعه ح
له فهو ايضا كالمثبت يحتاج الى الدليل ولا يكفيه الشك لان نسبته الى الطرفين متساوية
ومنها ادلة تزيد على عشرة منقولة عن الاحكام ولنقتصر على ذكر واحد
منها ونحيل الباقي الى ما ذكره في هداية المسترشدين من حاشية المعالم فان فيما ذكره في
تضعيفها وابطالها كفاية وهو انه لو كان تعليق الحكم على الصفة قاضيا بنفي الحكم

مع انتفائها لان ثبوتها مع عدمها لا يلزمه من مخالفة الدليل وهو خلاف الاصل
وقد يثبت الحكم مع عدمها كما هو الحال في آيات عديدة وغيرها وقد مر في العدة
بالا يلزم من النظر مع بعده من مرام الامدي ... سكت عليه وهو يشعر بارتضائه له لكن
لا ينبغي السكوت عليه مع هذا التفسير كما ستعرف قال ره بعد نقل الاية لا لو
حاصل هذا الوجه لزوم التزام المعارضة بين الادلة في موارد كثيرة وعدم
التفصي عن التزام الخروج عن الظاهر في التعليق المفروض وهو خلاف الاصل
بخلاف ما لو قيل بانتفاء الدلالة في ذلك انتهى وانت خبير بانه لو كان مراد الامدي
هذا الكر فلا ينبغي السكوت عليه مع وضوح بطلانه وظهور فساده اذ يرد عليه ان
لزوم المعارضة ليس لازما فانه امر يستدل ببطلان التالي على بطلان المقدم
لان المعارضة بين الادلة امر غير عزيز فهذا التفسير منه عجيب وسكوته وترك
التعرض لرده اعجب والظاهر بل المقطوع انه ليس مراد الامدي لزوم المعارضة
وعدم التفصي عن التزام التخصيص والخروج عن الظاهر بل مراده لزوم الرجوع
اليه عن المفهوم في موارد كثيرة بلا حجة وتوضيحه انه لو كان المفهوم ثابتا
لا يثبت الحكم مع عدم الوصف بلا دليل عليه واللازم ظاهرة اذ يلزم من ثبوته
مخالفة الدليل ورفع اليد عنه بلا موجب وهو خلاف القاعدة اذ لا وجه
لرفع اليد عن الدليل بلا حجة وبيان التالي انه قد يثبت الحكم مع عدم الوصف
في موارد عديدة وليس فيها دليل يقتضي ذلك وهو يكشف عن عدم دلالته على المفهوم
اذ لا خفاء في ثبوت الحكم مع عدم الوصف اصلا ولعل من جملة الموارد قوله تعالى
ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق ومنها قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم
الى غير ذلك مما ليس الوصف للاحتراز والتخصيص بل ... لبيان
بعض الافراد لنكتة من التحقيق بالذكر فليس مراده لزوم المعارضة حتى
يرد عليه ما ذكرنا بل مراده لزوم رفع اليد عن الظاهر بلا دليل عليه وهو
فتكشف عن عدم الظهور والدلالة وبهذا البيان ظهر انه انسد الاول حق
مرق بل للمناقشة اذ لا جواب له الا بدعوى ... بانه خرج ان تلك
الموارد بالرد فاقدة للشروط المقررة في المفهوم اذ من جملتها عدم ورود الوصف
مورد الغالب والاية الاولى فاقدة لها ومنها عدم كون الحكم في المسكوت عنه
اجرى والثانية فاقدة ... للشرط الاخر وهو عدم وجود دليل عام لا خلاف
المفهوم بناء على تقديمه عليه وهذا مفقود فيها لعمومات حرمة قتل النفس وحرمة
النظر ثالثها ان احتج المثبتون بوجوه سمعية وعقلية اما السمعية فامور منها ما نقل
الى عبيدة ... فانه فهم من ... احاديث ... المفهوم
... قوله ... لي الواجد يحل عقوبته وعرضه ... مطل
الغني ظلم حيث فهم منه ان مطل الفقير ليس ظلما ... قوله
لان يمتلي بطن احدكم قيحا خير من ان يمتلي شعرا حيث قال في رد من قال ان
المراد بالشعر هو مطلق الهجاء او هجاء الرسول ... انه لو كان ذلك
هو المراد لكان قليله وكثيره سواء ولم يكن وجه لتخصيصه بالكثير فالمراد
هو مطلق الشعر فانه الذي يصح ان يذم كثيره دون قليله وحيث انه من
ائمة اللغة واهل الادب والعربية ففهمه وقوله حجة ... ومن الفقه
... في مقام ... لا يقال ... الى عبيدة

١٤٠

يدل عليه قوله تعالى في آية النفر لعلهم يحذرون او ... يعلمون او ...
فيحذرون لا انهم يحذرون بمجرد الانذار ولو لم يحصل لهم العلم والا لقال
فيحذرون على سبيل الحتم والالزام لا لعلهم يحذرون على سبيل الترديد
الاحتمال فالقدر الثابت هو وجوب العمل بقول اهل اللغة اذا افاد العلم
او الاطمينان فلا حجية في قوله بدونه ما لم ينته الى الشهادة والبينة
الشرعية المعتبرة فيها التعدد والعدالة ثم لو سلم الاجماع وبناء العقلاء
على حجية قول اهل الخبرة مطلقا او لو لم يحصل منه القطع فلا يفيد الظن في
المقام سواء كان ذلك من باب الوصف او النسبة المطلقة او المقيدة
لان الظن معتبر سواء كان شخصيا او نوعيا صغيرا او كبيرا مشروطا بعدم
حصول المعارض اذ معه لا يحصل منه الظن ولو نوعا وان السقوط
قول اهل الخبرة المبتلى بالمعارض من مثله عن شأنية افادة الظن و
قابليته له فتدبر الرابع ان قول ابي عبيدة معارض بقول الاخفش لانه
قال الاصل في الوصف ان يكون للتوضيح لا للاحتراز والتقييد ومنها
لطيفة وقعت بين المحقق القمي وصاحب الفصول حيث قال الاول
ان ما نقل عن الاخفش يعارض ما نقل عن ابي عبيدة ولا يبعد في اخذنا
من ظهوره في التقييد والاحتراز ثبت فظاهر وثبت المفهوم ...
من عدم الدلالة وقال الثاني في رده انه ليس كذلك اذ يكفي في سقوط
قول الاخفش معارضته لقول ابي عبيدة لانه ايضا من ائمة اللغة
فيبقى ما ذكره من الظهور بلا ... ثبوته بالا من المعارض
وقد يقال ان ما ذكره فلانه في المقام بما اذا تعارض الدليلان
دليلان تحت اصل حيث سقط الدليلان ويبقى الاصل سليما من
المعارض فهنا ايضا يتعارض القولان المنقولان عن الاخفش وابي عبيدة
ويبقى الوجدان سليما عن المعارض وفيه ما لا يخفى لان الوجدان ان كان
... بثبوته دليل قطعي لا اصل حتى يجعل مرجعا بعد التساقط واما
ما ذكره المحقق ره فلان الوجدان دليل قطعي لا يعارضه شيء فكيف يجعل
معارضا لقول الاخفش حتى يثبت القصد من عدم الدلالة بعد التساقط
بل هو من اتباع الوجدان ولو كان وجه فضلا عن اذا وافقه دليل اخر
فالتحقيق ان يقال ان حال المقام ... تسليم الوجدان حال ما اذا ...
الوجدان والتبادر في معنى لفظ على ... لكن وقع هناك دليل قطعي على تواتر او
ظني من نقل احاد على خلاف الوجدان والتحقيق فيه كونه من قبيل تعارض العرف
واللغة فان الوجدان دليل قطعي من تواتر او ظني من نقل احاد
على خلاف الوجدان والتحقيق فيه كونه من قبيل تعارض العرف واللغة
فان الوجدان دليل قطعي على ثبوت المعنى العرفي فتنظر في
الدليل القائم على خلافه فان كان قطعيا كالمتواتر فيعلم انه من المنقولات
العرفية ويكون المعنى العرفي الموافق للوجدان من الحقائق الثانوية
وان كان ظنيا كخبر الواحد فان كان معتبرا وحجة كقول اهل اللسان
وائمة اللغة مثلا بناء على اعتبار نقل الاحاد في مثله فكذلك ايضا
فيحكم بكون المعنى الذي نراه بالوجدان معنى لغويا اولا ... اصالة عدم
النقل ... كان ... عليه الوجدان

سواء ثبت النقل كما في الاولين او لا كما في الثالث فما ذكره ره من ثبوت
عدم الدلالة ليس في محله وكيف كان فالجواب عن هذه المعارضة بوجوه الاول
انه لم يثبت النقل المذكور عن الاخفش لعدم معارضة قول ابي عبيدة واما
لضعف السند او لضعف الدلالة اما ضعف السند فلخلو كتب العامة عنه حيث
انكر النسبة واحتمل وجهين اما من جهة عدم ثبوت النقل وكونه من المشهورات
التي لا اصل لها واما من جهة ضعف الناقل وعدم الاعتماد بنقله واما
ضعف الدلالة فيظهر من [...] على ما حكي نظرا الى ان المنقول
عن الاخفش هو ان الاصل في الوصف ان يكون للتوضيح وهو على
تقدير ثبوته لا يدل على انكار المفهوم لان التوضيح على ما حققه السيد عليه
اصطلاح النحاة عبارة عن التقييد وتقليل الاشتراك وهذا لا ربط
له بمسألة المفهوم بل بمعزل عنه اذ لا نظر لهم اليه [...] فلا تنافي بينهما
بداهة ان التوضيح بهذا المعنى امر مباين للمفهوم ثبوتا وسلبا ويجتمع
كل من المفهوم وعدمه مع [...] ان الاصل في الوصف ان يكون للتقييد وتقليل
الاشتراك كما في المشترك المعنوي [...] على التحقيق موضوعة
للطبائع المهملة وحيث ان الطبيعة المهملة لا بشرط قابل لان [...] واستعمال
المطلق في كل من المراتب يكون حقيقة لا مجازا وتعيين المراتب يحتاج الى
قرينة [...] يكون اللفظ [...] الدلالة فتوصيفها بالوصف يوجب
التوضيح ورفع الابهام فيكون الوصف للتقييد وتقليل الاشتراك حيث تعلق
به تعيين مرتبة من المراتب [...] المشتركة من حيث المعنى وهذا بخلاف
المشترك اللفظي فان الوصف فيه ليس للتقييد وتقليل الاشتراك بل لتعيين المراد
ورفع الاجمال فغرض الاخفش هو الاحتراز عن الوصف في المشترك اللفظي
[...] العالم اذا كان مشتركا بين الفاضل والجاهل فيقال ان
الاصل في الوصف ان يكون للتقييد كما في المشترك المعنوي [...]
كما في المشترك اللفظي خلاف الاصل ومن المعلوم ان التوضيح بمعنى التقييد
الاصل في المشترك المعنوي لا [...] المفهوم بل يجتمع معه ايضا فلا نظر لكلامه
الى منع المفهوم بل مراده شيء اخر لا ربط له بمنع المفهوم ولا ينافيه ايضا هذا
محصل مرامه على ما حكي عنه وهذا الذي ذكره ره في بيان معنى التوضيح والتقييد في
اصطلاح النحاة مما انفرد به بين الاصوليين حيث انهم باجمعهم حملوا التوضيح
في كلامه على ما يقابل التقييد وجعلوه منافيا للمفهوم ولذا التفتوا
الى معارضته بقول ابي عبيدة لكن لا بأس بما ذكره لانه يرى استقرار اصطلاح
النحاة عليه [...] الحكي عن كلام الائمة الخ حيث قال
على ما حكي ان التوضيح بمعنى تقليل الاشتراك لكنه حقيقة بالتعارف على
ما ذكره قدس سره وكيف كان فنظر منه الخ ان التوضيح ليس في مقابل
التقييد حتى يكون منافيا للمفهوم بل هو بمعنى لا ينافي المفهوم الخ هذا
لكن يشكل ما ذكره في بيان معنى التوضيح ومراد الاخفش بانه ينافي
الجزء الاخير من كلامه المنقول اذ العبارة المنقولة عنه هي ان الاصل
في الوصف ان يكون للتوضيح لا للتقييد والاحتراز وهذا واضح المنافاة
لما حكي عن ابي عبيدة لانه صريح في ان التوضيح في مقابل التقييد وهو
مناف للمفهوم قطعا لان [...] مبناه على كون الوصف للتقييد حيث

١٩١

~~ما ذكره ره~~
حيث انه عبارة عن التقييد [...] فكيف لا يكون منافيا له و
فكيف لا يكون منافيا له وما ذكره انما يحسن لو كان عبارة الاخفش
هو الجزء الاول فقط بان اقتصر على ذكر التوضيح ولم يكن نفي التقييد مصرحا به
في كلامه [...] بان الجزء الثاني الذي يحصل به التعارض زيادة وشهادة
من الناقل وليس من كلام الاخفش ولا اقل من الاحتمال فلا يثبت المعارضة
ويبقى قول ابي عبيدة بلا معارض وفيه انه اذا قال [...] انه قال الاخفش
الوصف للتوضيح لا للتقييد فقوله لا للتقييد يحتمل [...] ان يكون
من اجتهاد الناقل [...] ان يكون معطوفا [...] قال فالمعنى
ان الاخفش قال الوصف للتوضيح [...] قال انه للتقييد [...] ان يكون
معطوفا [...] للتوضيح فالمعنى انه قال الوصف للاحتراز وقال انه
لا للتقييد فعلى الاولين لا تعارض بينه وبين قول ابي عبيدة وعلى الثالث
يثبت المعارضة فنقول ان الاحتمال الاول مدفوع بشهادة الاستقراء
لان ضبط النقل بالاجتهاد [...] خلاف عادة النقلة في مقام النقل
والثاني [...] لفظا لان الاخير [...] فتعين الاخير وهو
عطفه على التوضيح فالمعارضة [...] المناقشة في الدلالة
لا وقع لها [...] اتفاق [...] على دعوى المعارضة
ولم [...] منافية في دلالة النقل على [...] خلاف قول
ابي عبيدة واما ضعف السند فضعيف [...] ويكفي في ثبوت النقل
وصحة السند ما ذكره الفاضل الجواد [...] عن الاخفش و[...]
للرواة حيث قال [...] الثقة عن الاخفش [...]
[...] وتوثيقه للرواة [...] في صحة الاعتماد وعليه الثاني ما ذكره العضدي
ايضا من ان ابا عبيدة مثبت والاخفش [...] مقدم على النافي عند
التعارض بل لا تعارض بينهما في الحقيقة لعدم التنافي بين ادري ولا ادري
واورد عليه الفاضل الجواد في شرح الزبدة بمنع كون الاخفش نافيا [...]
مثبت لان ابا عبيدة [...] ان الوصف للمفهوم والاخفش [...] انه للتوضيح
فالتعارض بينهما تعارض بين الاثباتين لا بين الاثبات والنفي ولذا
[...] المحقق القمي [...] حيث قال انهما متعارضان فيجب التوقف
لان [...] مبني على كون التعارض بين الاثباتين والا فلا وجه للتوقف
بل [...] قول ابي عبيدة [...]
ظاهر كلامه [...] الفاضل الجواد [...] العضدي
ثم ظاهر بعض النقلة موافقة العضدي حيث قال في مقام النقل
ونفاه الاخفش [...] والتحقيق ان
يقال انه لو كان مراد الاخفش بالتوضيح هو ما ذكره الشيخ [...]
التقييد وتقليل الاشتراك فلا تعارض بينهما اصلا لما عرفت من انه لا
منافاة بين التقييد وبين المفهوم فيبقى قول ابي عبيدة [...] عن المعارض
وان كان مراده ما [...] وهو المعنى المقابل للتقييد فالتعارض
باق ولذا جعلوا قولهما متعارضين [...] كونه مثبتا او نافيا [...]
مقصد الدعوى هو الاثبات حيث يدعي ان الوصف للتوضيح فيكون مثبتا

ومن ان لازم هذا الدعوى الا نفي المفهوم فيكون نافيا فلو لوحظ مصب الدعوى
فالتعارض بين المثبتين ولو لوحظ اللازم حاصل المعنى وحاصل الدعوى
فالتعارض بين الاثبات والنفي وحيث قد عرفت ان مراده بالترجيح هو
ما عليه المشهور فلا مناص من التعارض وحيث ان بناء العقلاء
في امثال المقام ملاحظة مصب الدعوى لا لازم المدعى فالتعارض بين
المثبتين لا بين الاثبات والنفي وقد ذكر صاحب الفصول كلاما لا يبعد ارجاعه
الى ما ذكرنا وان كان في ذلك لا يخلو عن مسامحة قال ره ان
ترجيح المثبت في النادر في مثل المقام منوط بالظن انتهى فان اراد
ذكره بعد تسليم كونهما من قبيل الاثبات والنفي حقيقة ما لا يخفى اذ لا مناص
في تقديم المثبت ولا معنى لجعل العبرة بالظن لعدم التعارض في الحقيقة
وان اراد ان النافي في المقام لا يكون منافيا في الحقيقة ويكون نفيه
بالنظر الى اللازم الدعوى فيكونان مثبتين فالمدار في الظن
فهو حسن لكن يرد مناقشة في التعبير التعبير لان تقديم كل منهما منوط
بالظن لا تقديم خصوص المثبت فلا وجه للتخصيص به في ذلك فتأمل واذ
قد عرفت انهما مثبتان متعارضان فيقع الكلام في الترجيح فنقول
ان اعتبار قول اللغوي اما من باب التعبد او من باب الظن فعلى الاول
فلا ترجيح لا بيت وظان وعلى الثاني فالمدار على الاقوى منهما ظنا ان على
الظن وقول الاصمعي لو لم يكن اقوى لموافقته للمشهور المنكرين للمفهوم
فلا اقل من التساوي وعدم رجحان قول ابي عبيدة عليه وكيف كان فلا وجه
للاستدلال مطلقا سواء كان اعتبار قول اللغوي من باب التعبد او الظن
الثالث ما ذكره العضدي ايضا من ان قول ابي عبيدة معارض بقول الاخفش
فيقدم قول الاخفش لانه واحد وهما اثنان والاستشهاد التعدد
ارجح من الواحد وفيه انه مبني على الترجيح وهو خلاف الاصل عند
التعارض لان الاصل الاولي في تعارض الطرق والامارات هو التوقف
لا الترجيح ولا التخيير فكل منهما يحتاج الى الدليل وقد ثبت الترجيح في تعارض
الادلة الشرعية في الاحكام الكلية بالنص والاجماع على وجوب العمل
بالراجح الدليلي وبقي ما عداه وهو تعارض الامارات في الموضوعات
تحت الاصل الاولي وهو التوقف هذا اذا كان اعتبار الامارة من باب
التعبد والظن النوعي واما لو كان من باب الظن الشخصي فلا دليل الا انه اذ
الشخص فلا تعارض ولا ترجيح لان المدار على وصف الظن وحصوله بوجود
التعدد مطلقا ممنوع بل ربما يحصل من الواحد ما لا يحصل من المتعدد كما
في المقام لموافقته للمشهور المنكرين للمفهوم لكن هذا كله مبني على
تسليم حجية قول ابي عبيدة او فهمه من حيث هو مع قطع النظر عن المعارض
بوجه من الوجوه لما عرفت من الادلة على حجية فهم اهل اللسان وقول
اللغوي وانت خبير بان مجال المنع فيه واسع كما مر لم اظفر على ابطال
دعوى حجية قول اللغوي مطلقا وان كان مبنيا على الاجتهاد ذلك منوط بما ذكر
من المنع بوجه عن ذكره مبنيا على النقل والرواية ايضا كما لا يخفى ولا بأس
بالاشارة اليه هنا ايضا في الجملة فنقول اما قول اهل اللغة ونقلهم ورواياتهم اذا كان

[margin:] اذا كان

هو اسم رواياتهم فقد يدعي الاجماع والضرورة بل العقل والبداهة على حجيته لكنك
بما ذكرنا السابق تعرف المناقشة عليه اذ لو كان المراد حجية نقلهم واخبارهم
تعبدا فلا دليل عليه وما ذكر من الادلة لا يدل عليه لان الثابت بضرورة العقل
والنقل هو وجوب الرجوع لاجل تحصيل العلم لا وجوب العمل تعبدا ولو كان
المراد حجية اخبارهم من باب الظن المطلق ودليل الانسداد فقد عرفت انه
ممنوع لمنع الانسداد في اللغات بل باب العلم مفتوح بالنسبة
اليها غالبا لما عرفت من الرجوع الى التبادر وغيره من الادلة القطعية بل قول
اللغوي ايضا لا ينفك عن العلم غالبا مع عدم المعارضة ومورد المعارضة قليل جدا
فلا يلزم من العمل بالاصل في الموارد الخالية عن العلم محذور اصلا لقلتها
وغلبة موارد العلم فيها وكيف كان فلا سبيل الى حجية قول اهل اللغة لا من باب
من باب الظن الخاص ولا الظن المطلق فلا بد من انتهائه الى الشهادة والبينة الشرعية
المعتبر فيها التعدد والعدالة ولا اعتبار به بدونه اصلا وقد يفصل بين المواد
والهيئات لانه انما باب العلم في الاول دون الثاني نظرا الى ان مدلول الهيئات
لا يختلف باختلاف اللغات فمدلول الجملة الشرطية والتعليق ومدلول صيغة الامر
وغيرها من الهيئات شيء واحد ولا يختلف ~~باختلاف اللغات فمدلول الجملة الشرطية~~
بالفارسية والعربية بخلاف المواد فانها بانفسها ممتازة مختلفة فلا يعلم مدلول مواد
الالفاظ العربية الا بالرجوع الى لغة العرب وهو حسن لكن الاحسن ما عرفت من منع
الحجية وانفتاح باب العلم مطلقا هذا كله في نقل اهل اللغة واما درايتهم واجتهادهم
فتحقيق انه ليس بحجة كروايتهم ونقلهم بناء على حجيته وهو غير محصل المراد اذ لو كان
المراد وجههما بالدراية والاجتهاد هو فهم المعنى من اللفظ بالتبادر ونحوه كما اذا
رجع الى ما ال الى العالم فرأى انه فهم من اللفظ الخالي عن القرينة في محاوراتهم
ومخاطباتهم الشفاهية معنى دون معنى اخر ففيه انه لا وجه لمنع حجيته لانه دليل
قطعي وبرهان على الوضع اذ بعد بطلان المناسبة الذاتية وعدم حجيته
مع قلبه العقل وفرض فقد القرينة يعلم ان تخصيص معنى دون اخر في الفهم
والتبادر عند اهل اللسان ليس الا لعلاقة وضعية اذ لا يعقل ذلك بدونه
قطعا وهل هذا الا القدر المتيقن من التبادر الذي لا اشكال في حجيته
وسببيته للعلم بالوضع بل هذا احرى من النقل في افادة القطع لان باب احتمال
الخطأ في النقل مفتوح بخلاف الدراية بهذا المعنى لانه برهان قطعي على الوضع
بعد احراز عدم القرينة وان كان المراد بالدراية والاجتهاد الاجتهاد
في عدم القرينة لاحتمال وجودها واقعا واستناد الفهم اليها ففيه انه لو كان
فرجع الى اجتهاد الجاهل لا الى العالم لا الى اجتهاد العالم اولا
معنى له بالنسبة الينا هو مع فرض الالتفات الاضافة اليه في موارد التبادر
ولو فرض الشك فيه فهو مسألة اخرى لا ربط له بمسألة اجتهاد اهل اللغة
نعم لا موجب للعدول من التبادر وظننا لا علمنا نظرية معه منه وعدم
القرينة باصالة العدم وكيف كان فلا ربط له باجتهاد اهل اللغة المبحوث
عنه في المقام ان كان المراد بالدراية هو الاجتهاد في فهم العرب من التبادر
ففيه ان اللغات توقيفية ولا يتم فيها الاجتهاد اصلا ولا يعقل فيه اجتهاد

[margin:] معنى هو

[margin:] النقل هو

المقدمة
ينطرق الاجتهاد في الدلالة الالتزامية الغير الراجعة الى تشخيص المطابقة كوجوب المقدمة ونحوه من الاستلزامات التي تكون منشأ الخلاف والاجتهاد فيها هو الخلاف في نفس الملازمة بعد الاتفاق على المطابقة لان الملازمة امر عقلي اجتهادي مرجع للعقل فيها فلا اعتبار فيها بفهم اهل اللسان واللغة اما في الدلائل المطابقية وما يجري مجراها من الالتزامات الراجعة الى الخلاف في تشخيص المدلول المطابقي كدلالة الامر على الوجوب من وجه ونحوه فلا يعقل فيها الاجتهاد لانها امور توقيفية والعلم والدراية فيها ما يوجب القطع بل هي اجود من الرواية اذا عرفت ذلك فنقول ان المقام من قبيل ما يدخله الدراية والاجتهاد لعدم كون فهم المفهوم مستندا الى الوضع بل الى قرينة المقام اعني القرينة العقلية من العراء عن الفائدة فيخرج عن التبادر المفيد للقطع ويصير نظير فهم الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته ولهذا الاعتبار يتجه منع حجية فهم اهل اللسان لولا ان الاستناد الى حكم العقل لا الى التوقيف والوضع ولا اقل من الاحتمال فيسقط الاستدلال الا ان الانصاف ان يقال ان فهم اهل اللسان يكشف عن صحة المقدمة العقلية لانهم ايضا من العقلاء فاذا فهموا المفهوم كشف ذلك عن مطابقته للواقع فيكون دليلا اجماليا على حكم العقل بذلك لكنه ضعيف جدا والا لبطل الخلاف في المسائل العقلية وتعلق فيها بالتعلية وهو باطل جزما لان المدار على ملاحظة حكم العقل لا انا لا نتابعهم فهم اهل اللسان اولا ومنها فهم ابن عباس في آية الارث وهو قوله تعالى ان امرؤ هلك وله اخت وليس له ولد فلها نصف ما ترك حيث منع من توريث الاخت مع البنت معتمدا بالآية المقيدة لتوريث الاخت بعدم الولد لان البنت من الولد فينتفي بانتفاء القيد اريع وجود الولد وهو من اهل اللسان وترجمان القرآن ففهمه حجة وظاهره استناده الى مجرد مفهوم الوصف لا قرينة المقام لانتفائها قطعا وكلامه ذكره في الاستدلال بفهم ابي عبيدة من المعارضة والترجيح والنقض والابرام في حجية فهم اهل اللسان لا يجري هنا لغيرها في الجرح فلا حاجة الى الاعادة وقد اجاب عنه بعض المحققين في هداية المسترشدين بانه من قبيل مفهوم الشرط لا مفهوم الوصف لان الشرط هو الامر المقيد وهو موت المرء مقيدا بعدم الولد فينتفي بانتفاء احد الامرين اما بانتفاء المقيد وهو هلاك الرجل او بانتفاء القيد وهو عدم الولد فمفهومه حينئذ ان احدهما عدم هلاك المرء اصلا او ثانيهما هلاكه مع وجود الولد فيدل بمفهوم الشرط على عدم توريث الاخت بانتفاء الامر المقيد سواء لم يهلك اصلا او هلك وكان له ولد وتقريره بما ذكره في اية النبأ حيث جعلوا دلالتها على قبول خبر العادل بمفهوم الشرط نظرا الى ان الشرط في التبين هو مجيء الفاسق بالنبأ فينتفي بانتفائه سواء لم يكن هناك نبأ اصلا فيكون السالبة بانتفاء الموضوع او كان المخبر عادلا فيكون السالبة بانتفاء المحمول فلا فالبعض اوجب جعله من قبيل مفهوم الوصف وقد طال التشاجر والنقض والابرام بينهم في ذلك وانه هل يكون من قبيل مفهوم الشرط او مفهوم الوصف والتحقيق بالاول وفاقا لسواء الآية الشريفة بالوقال ان جاءكم نبأ فتبينوا عنه ومن لا يدل الا على ان دلالته على عدم وجوب التبين بالوفاء بمفهوم الشرط لان لهفرد ان احدهما عدم مجيء زيد اصلا ثانيهما مجيئه راكبا اذ يصدق فيكليهما انه لم يجيء

١٤٣

لم يجيء زيد راكبا لصدق انتفاء المركب بانتفاء احد جزئيه كصدقه بانتفاء الكل فعلى هذا القياس تكون آية النبأ ايضا من قبيل مفهوم الشرط والتحقيق انه من قبيل مفهوم الوصف لا مفهوم الشرط ومقايسته بالمثال قياس مع الفارق لما عرفت من ان انتفاء مجيء زيد راكبا له فردان ويتحقق الصدق بانتفاء احد الامرين اما بانتفاء اصل المجيء او بانتفاء صفة الركوب وهذا الخلاف الآية ان آية النبأ ان الواحد بمقتضى المنطوق هو التبين عن خبر الفاسق فالمعنى ان جاءكم نبأ فتبينوا او ان تبينوا نبأ الفاسق ومقتضيه ما مر في مفهوم الشرط من لزوم ملاحظة جميع القيود الموجودة في المنطوق في المفهوم هو ان يكون مفهوم الشرط فيه لولا ان لم يجئكم فاسق بنبأ فلا تبينوا خبر الفاسق وهذا انما هو لعدم المفهوم لعدم كون الحكم قابلا للثبوت في طرف المفهوم حتى يكون انتفاؤه بالدليل اللفظي والمفهوم بل يكون انتفاؤه انتفاء عقليا وانتفاء قهريا فالشرط في القضية المنطوقية محقق للموضوع من قبيل ان رزقت ولدا فاختنه لتوقف موضوع الحكم في الجزاء وهو التبين عن نبأ الفاسق على ثبوت الشرط وهو مجيء الفاسق بالنبأ كتوقف ختنه على الولد فلا جرم يكون دلالته على قبول نبأ العادل بمفهوم الوصف لا مفهوم الشرط نعم لو كان الواجب في الجزاء هو التبين المطلق من دون اضافة الى نبأ الفاسق لامكن تقريب مفهوم الشرط على ما سبق حيث ان المنفي في المفهوم هو التبين المطلق عند انتفاء الشرط وهو امر ممكن الثبوت في طرف المفهوم فيكون للمفهوم فردان لكنه باطل بداهة ان المراد هو التبين عن نبأ الفاسق لا مطلق التبين وفي مفهوم الآية المذكورة في الاستدلال من قبيل آية النبأ لا من قبيل ان جاءك زيد فتصدق به درهم لاشتمال الجزاء على ضمير راجع الى الشرط فليس الحكم قابلا للثبوت في طرف المفهوم لو اريد ملاحظة مفهوم الشرط اذ المعنى ان لم يهلك الرجل وليس له ولد فليس لها اخته نصف ما ترك ومن المعلوم ان انتفاء توريث الاخت في ليس للمفهوم بل لانتفاء القدر بعدم قابلية التوريث بدون الهلاك فالشرط محقق للموضوع ولا مفهوم له اصلا فلا جرم يكون دلالته على عدم توريث الاخت مع البنت بمفهوم الوصف فتامل ومنها قوله الماء من الماء لدلالته على عدم وجوب الغسل عند التقاء الختانين ووروده لما روي من ان قوله اذا التقى الختانان وجب الغسل ناسخ لقوله الماء من الماء وهذا ينافي دلالته على المفهوم والا لما كان بينهما تناف وتعارض اصلا لكونهما مثبتين فالنسخ المبني على التنافي موقوف على دلالة الماء من الماء على عدم وجوب الغسل عند التقاء الختانين وفيه ان ذلك من جهة دلالة الماء من الماء على الحصر وهو ليس للمفهوم بل لاطلاق المنطوق حيث دل على سببية الماء للغسل مطلقا وهو مستلزم للانحصار وعدم سببية الالتقاء وان الاثبات الى آخره مطلق في معنى المراد سببا للغسل وهو ما اذا وجد بعد الالتقاء وهو مناف لاطلاق المنطوق الدال على سببية الماء للغسل ولو وجد بعده ايضا فلا ربط له بمفهوم الوصف كيف والالفاظ من مفهوم

وقف کتابخانه آستان قدس رضوی (ع)
اهدائی بنام شادروان حسین کی استوان

المخاطب دون الاول والعكس

فيما اذا كان للفظ معنيان احدهما يوافق غرض المتكلم دون المخاطب والاخر بالعكس فيحمل المخاطب كلام المتكلم على ما يوافق غرض نفسه ومطلبه مع علمه بعدم ارادة المتكلم له بل ارادته معنى اخر لا يوافق مقصوده فلفظ السبعين الخ مشترك بين معنيين احدهما العدد المخصوص والاخر هو الكناية عن الكثرة و الثاني هو المراد من الاية لكن لما كان الاول موافقا لغرض النبي ص في مقام اظهار الرجاء حمله عليه ولو كان عالما بعدم ارادة الله تعالى له اظهارا لشدة الطمع في رجاء العفو وفيه اشارة لا لان قول النبي ص مبنيا على هذا التوجيه يدل على انه لو كان السبعون باقيا على ظاهره من العدد المخصوص ولكان ذلك مرادا لله تعالى لكان دالا بمفهومه على حصول رجاء العفو في الزيادة على السبعين ولا ينافي ذلك عدم كونه مراد الله تعالى واقعا فجعله من قبيل لاحملنك على الادهم والاشهب لا يتم الا بناء على المفهوم فكذا ما في تاويل جعل السبعين كناية عن الكثرة ونفي دلالته على المفهوم فتامل ومنها قوله ص طهور اناء احدكم اذا ولغ فيه الكلب السبع فانه يدل بمفهومه على عدم كون ما دون السبع مطهرا والازم ان لا يكون السبع مطهرا فقط وهو مخالف للمنطوق فاذا كان هذا شان العدد فما ظنك بالوصف الذي هو اقوى دلالة منه على المفهوم ومنه يتضح ما ربما يورد عليه بانه لا ربط له بمفهوم الوصف لكونه من مفهوم العدد ثم يرد عليه بان المفهوم فيه ليس للدلالة اللفظية بل لحكم العقل من قبيل دلالة الاقتضاء في خصوص المقام لتوقف صدق المنطوق على نفي الحكم عما عداه اذ لولاه لزم كذب الكلام ولغوية الامر فحيث ان طهورية السبع التي هي مفاد المنطوق موقوفة على نفي كون ما عداه طهورا والا لحصل بالسبع ولزم الكذب واللغو فيتخيل انه من باب المفهوم غفلة عن انه ليس لدلالة الكلام بل لقرينة المقام نعم ربما يستدل على المفهوم بالتبادر نظرا الى انه لو قال المولى لعبده اشتر لي عبدا ابيض او وكل احدا في شرائه كان شراء العبد الاسود باطلا وخارجا عن مورد الاذن والوكالة وليس ذلك الا للمفهوم وفيه ما عرفت بعد من ان خروج مورد العقود والايقاعات عن محل النزاع لكون انتفاء الحكم عما عدا الوصف انما هو عقليا لا لدلالة اللفظ ومن العجيب استدلال القائل بالمفهوم به الكرة واستشهد صاحب الفصول بنظيره على ما صار اليه من انكار المفهوم نظرا الى انه لو صح لعدم ثبوت حكم المنطوق للمسكوت عنه لم يرد هناك تناقض وتناف بين الكلامين ويكفيك ذلك رادا على كون التبادر قابلا للمنع والانكار و

اما الوجوه العقلية فامور عمدة تابع لها في اللغوية ودليل الفراء في الفائدة وحاصل هذا انه دليل على [illegible] والاحتمال في [illegible] او ردوا عليه يثبت الوضع او الارادة وظاهره الثاني فانه ناظر الى ارادة المتكلم في موارد الاستعمال ولا نظر له الى مرحلة الوضع لكن يمكن تقريره وتوجيهه على وجه يثبت به الوضع كما ذكره بعض المحققين بان يقال انه لا م

اللقب والوصف ص ومنها ما روي من انه لما ورد قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم قال النبي ص والله لازيدن على السبعين لان قوله ص لازيدن على السبعين انما يتاتى على تقدير ذلك لو كان الاية دالة على رجاء المغفرة في الزيادة اذ لو كان الزيادة مثل السبعين في عدم رجاء المغفرة لما كان لقول النبي ص وجه ومحل وقد اورد عليه بانه من مفهوم العدد لا مفهوم الوصف ويتضح بانه اذا ثبت مفهوم العدد ثبت مفهوم الوصف بالاولوية القطعية لانه اقوى من مفهوم العدد واجاب عنه في [illegible] بان قول النبي ص لا يتوقف على ثبوت المفهوم بل يصح ولو لم يدل الاية عليه ايضا اذ غاية الامر ان حكم ما زاد على السبعين بناء على المسكوت عنه ومعه يكون رجاء العفو واحتمال الغفران حاصلا بمقتضى عمومات ادلة العفو والغفران اذ القدر المعلوم الخارج عن دليل العفو والغفران هو الاستغفار سبعين مرة بمقتضى منطوق الاية و ما عداه باق تحت عموم العفو والغفران وفيه ان قوله ص لازيدن على السبعين رجاء واحتمالا للعفو لعدم ورود الدليل على الخلاف يحتاج الى الفحص الرجاء والاحتمال وفيه ان ظاهر كلام النبي ص انه فهم رجاء العفو في الزيادة من نفس الاية حيث ذكره مستبشرا ومؤكدا بالحلف والقسم لا انه بحكم مسكوت عنه وذكره لعمومات رجاء العفو وليس هذا الا لدلالة الاية على رجاء العفو في الزيادة واجيب عنه ايضا بانه من قبيل مفهوم الشرط لا مفهوم الوصف ولا باس به بمقتضى ما عرفت من القاعدة فيما اذا كان الشرط مركبا لان الجزاء قابل للثبوت في طرف المفهوم وليس الشرط محققا للموضوع غايته ان لمفهومه افرادا ثلثة ولكن اثنان منها بالاولوية القطعية ويبقى واحد منها بحاله لان انتفاء الاستغفار سبعين مرة تارة بانتفاء اصل الاستغفار واخرى بالاقل من السبعين وثالثة بالزيادة والاولان خارجان بالفحوى القطعي لان نفي المغفرة في سبعين يستلزم نفيها فيهما بالاولى واما الاخير فداخل في مفهوم الشرط ويمكن المناقشة فيه ايضا بوجه اخر وهو ان عدد السبعين كناية عن الكثرة وليس المراد خصوص مرتبة السبعين لانه عدد يضرب به المثل في مقام الكثرة فالمراد ان الله لم يغفر لهم وان تستغفر لهم كثيرا كالف مرة وازيد كما يقال في العرف وان تفعل ذلك الف مرة ويدل عليه صدر الاية سواء عليهم استغفرت لهم او لم تستغفر لهم وفي قول النبي ص والله لازيدن الخ ولا يلائمه اصلا فيصير الخبر مما قطع من الجملة او المطروحات لكنه يمكن توجيه كلامه ص على وجه يناسب الاية ويلائمه ولو كان السبعون كناية عن الكثرة ومع ذلك لم يتم الاستدلال من غير مناقشة وذلك لجعل قوله ص من قبيل قول القائل في جواب الحجاج حين تهدده بقوله لاحملنك على الادهم والاشهب مثل الامير يحمل على الادهم والاشهب فانه اراد الحجاج بالادهم والاشهب القيد الحديد وحمله القائل على الفرس الادهم والاشهب مع علمه بانه ليس مرادا تحقيقا واظهارا لشدة الرجاء وكثرة الطمع مع القطع بالتخويف والتهديد وهذا من لطايف شئون البلاغة وبدايع فنون الفصاحة فيما اذا

ان يكون الوصف موضوعا للمفهوم اذ لولاه لزم عراه وضعه عن الفائدة فيكون
وضعه لغوا وعبثا والواضع حكيم فيجب اعتبار ه واجتنابه عن ارتكاب اللغو
والعبث وهو توجيه حسن لكن يرد عليه ما اورده المحقق المذكور بان غرض
الواضع من وضع الالفاظ هو كشفها عن المرادات في موارد الاستعمالات
وليس له غرض سوى كشف المراد وهو حاصل في المقام ولو على
ارتكاب المفهوم ايضا فلا يلزم اللغوي فعله بعد كون غرضه الكشف
عن المراد غاية الامر ان المتكلم يرتكب اللغو والعبث في مقام
الاستعمال لو لم يكن الذي قدم على فعل اللغو اختيارا ولا ارتباط له بالواضع
فاللغوية انما تتحقق في حق المتكلم لا الواضع حيث يجب عليه مراعاة
اغراض المتكلمين في وضع اللفظ اذ اثناء كون اغراضهم في بعض الموارد
اغراضا سفهانية من ارتكاب اللغو والعبث والعبث لا يوجب لزوم
اللغو ايضا في فعله ووضعه لان غرضه هو الكشف عن المراد كائنا ما كان
وقد تبين من عبارة العضد ايضا ان المقصود بهذا الدليل اثبات
الوضع فانه قال بعد ذكر دليل اللغوية ما لفظه واعترض بانه اثبات
لوضع التخصيص لنفي الحكم عن المسكوت عنه بما فيه من الفائدة وانه باطل
لانه لا يثبت الوضع بما فيه من الفائدة وانما يثبت بالنقل والجواب لا نسلم
انه اثبات الوضع بالفائدة بل يثبت بالاستقراء عنهم ان كل ما ظن ان
لا فائدة للفظ سواه تعينت لان يكون مراده وهذا كذلك فانه يرجع
في القاعدة الكلية الى الاستقرائية ولكان اثباته بالاستقراء لا بالفائدة
وانه يفيد الظهور فيكتفي به انتهى فان ظاهر ما اورده من الاعتراض
ان غرض المستدل اثبات الوضع ولذا اعترض عليه بانه اثبات للوضع بالفائدة
والعقل واجاب بانه اثبات بالاستقراء لا بالعقل لكن ظاهر جوابه العدول
عن ذلك بل يدل على ان الغرض اثبات الظهور والارادة دون الوضع
فكانه اعراض عن السؤال وطفرة عنه الى مقام الارادة مبينا انه ليس
الغرض اثبات الوضع بل الارادة ولا اثباتها بالفائدة بل بالاستقراء
فهو جواب عن السؤال بمنع المبنى او مراده بالوضع هو الدلالة العرفية
الناشئة من القرينة العامة الى صلة بملاحظة الاستقراء في موارد
الاستعمالات تشبيها وتنزيلا له منزلة الوضع لان شغله شغل الوضع و
يجري مجراه في الدلالة النوعية والظهور العرفي واما حمل قوله تثبت
بالارادة على ارادة الواضع فيكون غرضه في الجواب اثبات الوضع
اللغوي لا مجرد الظهور العرفي فيتعين معه الحمل لا يلغى اذ الظاهر ان مراده
اثبات ارادة المتكلم بكونه قرينة عامة جارية مجرى الوضع ومثبت لها الاستقراء
يعني ان الفوائد المنحصرة مرعية في مقام الاستعمال ملحوظة للمتكلمين
في المحاورات بمعنى انه اذا انتفت الفائدة في شيء فهو مراد للمتكلم بحكم
الاستقراء فيثبت به الكلية ان المفهوم مراد للمتكلم لو عادا الوصف
انه لا فائدة سواه فيثبت تحت القاعدة الكلية الاستقرائية
ومن الفائدة المنحصرة متعينة للارادة في الاستعمالات ... الى ان
فالثابت به مجرد الارادة والظهور دون الوضع والامر فيه سهل لان

تسهيل لان الذي يهم الاصولي هو اثبات الدلالة والظهور سواء كان منشأه
الوضع او القرينة العامة الجارية مجراه وليعلم ايضا ان المراد بالفائدة
في المقام هو النكتة التي لاجلها المعنى له سواه فالمراد ان ذكر الوصف يحتاج
الى سبب وغرض بداهة ان فعل العاقل لا يخلو من غرض ولا يصدر عن غير
سبب فاذا لم يكن له سبب سوى المفهوم فلابد ان يكون الداعي والغرض
من ذكره هو ذلك ... اعني اللغوية وناهيك عن كون المراد بالفائدة هو السبب
الداعي ... ان هذا انما هو في مقام بيان تعداد الفائدة وانكار
انحصارها في المفهوم ردا على الادلة لان ليس الا الاسباب والدواعي
المصححة للاستعمال كالغلبة والمطابقة بين الجواب والسؤال وكون محل
مورد الوصف محلا للابتلاء بل لا يعقل في الامر معنى سواه اذ ليس
كونه محلا للحاجة فائدة للوصف لانه داع الى حة بدونه كما هو واضح فالمراد
ان سبب التخصيص بالذكر عدم الحاجة الى ما عداه ونحوه بل يرجع الكل
ان الداعي لبيان الحكم مختص بمورد الوصف ولا داعي للمتكلم لبيان حكم
المسكوت عنه ثبوتا وسلبا وح فلا يلزم من قصر الحكم على الوصف لغوية وقبح
على المتكلم اصلا وهذا الاشكال فيه انما الكلام في تمامية الدليل المذكور
فنقول انه قرر بوجهين تقارب المفاد احدهما ما في المعالم حيث قال و
احتجوا بانه لو ثبت الحكم مع انتفاء الصفة لم يكن لتقييدها عن الفائدة وجرى
مجرى قولك الانسان الابيض لا يعلم الغيوب والاسود اذا نام لا يبصر شيئا
والجواب المنع من الملازمة فان الفائدة غير منحصرة فيما ذكرتموه بل هي كثيرة منها
... الاهتمام ببيان حكم محل الوصف اما لاحتياج السائل اليه بانه كان يكون مالكا
للسائمة مثلا دون غيره او لدفع توهم عدم تناول الحكم له كما في قوله تعالى
ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق فانه لولا التصريح بالخشية لامكن ان يتوهم
جواز القتل معها نظرا الى ثبوت التحريم عند عدمها ومنها ان يكون المصلحة
مقتضية لاعلام حكم الصفة بالنص وما عداها بالبحث والفحص ومنها نحو وقوع
السؤال عن محل الوصف دون غيره فيجيب على طبقه او تقدم حكم الغير ونحوها
من قبيل واعترض بان الخصم انما يقول باقتضاء التخصيص بالوصف نفي الحكم عن
غير محل وصفه اذا لم يظهر للتخصيص فائدة سواه فحيث تحقق ما ذكرتموه من
الفوائد لا يبقى من محل النزاع في شيء وجوابه ان الدليل عدم وجدان صورة
لا يحتمل فائدة من تلك الفوائد وذلك كاف في السلب الكلي المستغنى عن
اقتضاء النفي الذي صرتم اليه صونا لكلام البلغاء عن التخصيص لا لفائدة اذ
مع احتمال فائدة منها يحصل الصون وبناء ما لا امر في الكلام منه فيتحقق
اثبات ما سواها الى دليل آخر اما تمثيلهم في الحجة بالابيض والاسود فلا نسلم ان
التقيد لا يثبت به هو عدم انتفاء الحكم فيه عند عدم الوصف انما هو في كونه
بيانا للواضحات انتهى محل الحاجة وحاصل اعتراض المعترض ان ما ذكر في الجواب
عن الشبهة لا يجدي لان ما يتضح فيه الفوائد خارج عن محل النزاع لان محل
النزاع فيما اذا لم يكن للوصف فائدة سواه فاذا احتمل هناك فائدة
اخرى خرج عن محل النزاع وهذا معنى قوله اذا لم يظهر للتخصيص آه وليس المراد
عدم العلم او الظن بالفائدة حتى يكون مورد النزاع الاحتمال ايضا داخلا في محل
النزاع لان المجيب لم يدع العلم او الظن بالفائدة بل صار بصدد ابداء الاحتمال
وح فمراد المعترض ان ما ذكرته من عدم انحصار الفائدة في المفهوم لاحتمال

وجود فائدة اخرى خارج عن محل النزاع لثبت ان محل النزاع ما اذا لم يكن في الواقع فائدة
اخرى بان علم عدمها وانحصار الفائدة بالمفهوم وحاصل الجواب ان النزاع في
صورة لان نافي المفهوم يدعي ان وجه ان صورة لا يحتمل فائدة اخرى
جعلته محل النزاع وهو ما علم فيه بانتفاء سائر الفوائد ولم يحتمل فائدة سوى المفهوم
لا يكاد يتحقق له مصداق في الخارج اذ ما من مورد الا ويحتمل هناك فائدة
اخرى سواه ولو فرض وجود مورد لم يحتمل فائدة اخرى وعلم لله ما يلازم فيه انتفاء
الحكم عما عدا الوصف لانه اللغوية لولاه فالنزاع في صغرى صغروي لا كبروي
لا تنفك الفرق بين الكبرى وهو لزوم المفهوم لو علم انتفاء سائر الفوائد
الا ان النافي ينكر الصغرى المتحققة في الخارج فصار حاصل الاعتراض والجواب
تسليم المفهوم في صورة العلم بالانحصار بل دعوى الاتفاق على ثبوت المفهوم
في وهو الذي يظهر من جماعة منهم المحقق في حاشيته كما لم يصطلح بانه لو علم
بانحصار الفائدة في المفهوم او عدم وجود فائدة اخرى سواه تعين كونه فائدة
ومراده من اللفظ صونا لكلام الحكيم بل مطلق المتكلم العاقل عن
اللغوية بل يظهر منه ايضا خروج صورة انتفاء سائر الفوائد عن محل النزاع
راسا واطباق الكل على المفهوم فيه قطعا لكن يظهر من العضدي ان تلك
الصورة اي يعين محل النزاع حيث جعل محل النزاع ما اذا علم بانتفاء
سائر الفوائد عن محل النزاع راسا واطباق الكل على المفهوم فيه قطعا
لكن يظهر من العضدي ان تلك الصورة اي يعين محل النزاع حيث جعل محل
النزاع ما اذا علم بانتفاء سائر الفوائد بحيث لو احتمل فائدة اخرى خرج
عن محل البحث ولم يثبت المفهوم اصلا فيظهر منه ان كل من انكر المفهوم
في قبال المثبت فانما انكره في خصوص صورة العلم بعدم الفائدة وما في
غيرها فلا يخفى انكاره فيه بل لعله والمثبت قد حكي عن الشيخ الاستاد قدس سره
ايضا الاعتراض على منع المفهوم في الصورة التي يظهر من صاحب العالم ره
دخولها في محل النزاع ودعوى اطباق الكل على ثبوت المفهوم فيها ان انتفاء
سائر الفوائد فقال ره دون العلم بانتفاء سائر الفوائد هو لا يوجب ارادة المفهوم
بل يصح مع ذلك عدم ارادته ايضا من دون ان يكون فيه قبح على المتكلم او يكون
كلامه خارجا عن طريقة اهل اللسان نظرا الى ان الغرض من الكلام هو الكشف
عن المراد ولا يجب على المتكلم شيء اخر سوى ذلك وهو حاصل بالتقييد بالوصف
لا معنى له لان ثبوت الحكم لمحل الوصف مراد له قطعا لانه منطوق او لا
فلو كان غرضه من ذكر الوصف بيان هذا المقدار من الحكم الذي هو مراد له
واقعا قطعا مع السكوت عن غيره من غير تعرض لحكم ما عدا الوصف ثبوتا ونفيا
لم يرد عليه عيب وقبح اصلا ويمكن ان يستشم من صاحب الفصول ره ايضا
موافقته له ره في منع المفهوم في الفرض حيث انه ره في
مقام نفيه اد الفوائد ومنع انحصار الفائدة في المفهوم عد من جملتها التوضيح
وكذا المراد في ماله يرجع الى منع المفهوم ولو فرض عدم وجود فائدة
اصلا بان الكشف والتوضيح الذي هو في قوة عدم الفائدة لانه امر
موجود في جميع الموارد لا ينفك عنه الوصف عقلا فلا يعقل عدمه فالمعروض
المفروض لا بد ان يكون هو انتفاء غيره من الفوائد التي يعقل خلو الكلام

الكلام عنها فلا يقال انه اذا انتفى التوضيح والكشف فائدة واكتفى به عرفي
الوضع لان المفروض انتفاء الفائدة راسا ولا ربط له بالمدعى لان المدعى عدم
المفهوم في مورد انتفاء الفائدة لا مع وجودها فيه بعد اذا الجواب مرالي ابطل
القال وصار المسألة محل الخلاف والاشكال فلابد من تحقيق الحال في
الصور المتصورة في المقال فنقول بعون الله الملك المتعال ان الصور فيه
لان الفائدة اما تكون معلومة العدم او مظنونة العدم او معلومة
الوجود او مظنونة الوجود او تكون مشكوكة فيه اما الصورة الاولى
وهو ما اذا كانت معلومة العدم فالمراد بالفائدة التي فرض العلم بعدمها
اما هو عدم الداعي على بيان حكم المسكوت عنه على ما عرفت من معنى الفائدة
او المراد به امر وجودي اخر سواه من قبيل التنبيه على حق الولد في اية
النبأ كما قيل او من قبيل شدة الاهتمام بحكم الوصف كما في اية الاملاق
مثلا ونحوهما من الفوائد الوجودية فان كان المراد بها هو الاول فالحق
مع المشهور القائلين بثبوت المفهوم في الفرض وان كان المراد
بها هو الثاني فالتحقيق ما صار اليه الشيخ الاستاد قدس سره من منع المفهوم
وانكاره وبيان هذا الاجمال ان هنا شيئين احدهما ذكر الوصف وثبوت
الحكم له والاخر قصر الحكم عليه والسكوت عما عداه اي عدم ذكر ما عدا
الوصف وكل منهما يحتاج الى سبب الا ان سبب الاول لكونه امرا وجوديا
لابد ان يكون هو الامر الوجودي واما في الثاني فيكفي عدم الداعي الى
بيان حكمه لان عدم الداعي وعدم المقتضي يكفي سببا للعدم بيان الحكم المسكوت
عنه ولا يحتاج الى شيء اخر وان كان قد يوجد ايضا فنقول اما سبب ذكر
الحكم لمحل الوصف فهو ما ذكره ره من كشف المراد ليس الا اذ ليس الغرض
الكلام واستعمال اللفظ الا الكشف عن المرادات الواقعية واما القصر
والتخصيص وعدم التعرض لبيان حكم المسكوت عنه فهو ايضا يحتاج الى
فائدة وسبب ان كان هو عدم الداعي لبيان الحكم بالنسبة اليه لما عرفت
من كفايته الا ان المفروض لا يكون هو انتفاء السبب عدم وجود فائدة
من الفوائد فاذن لان المراد بالفائدة المفروض عدمها
مجرد عدم الداعي فتارة له بالفوائد المذكورة في مورد وجود كما اجمع عليه
بل كلها الى عدم الداعي بالنسبة الى المسكوت عنه كما مر الاشارة اليه فلا
مناص من المفهوم في الفرض لان معنى انتفاء عدم الداعي لبيان حكم
المسكوت عنه هو وجود الداعي لبيان حكمه فيرجع الى فرض العلم بوجود الداعي
لبيان حكمه فيرجع الى فرض العلم بوجود الداعي لبيان حكم المسكوت عنه و
من المعلوم ان مع وجود الداعي يجب على المتكلم بيان حكمه ايضا والا لزم
نقض الغرض فاذا وجب عليه بيانه ولم يبين علم ان حكمه من قبيل الحكم
المنطوق اذ لو كان موافقا له لم يكن وجه لذكر الوصف بل وجب اثبات الحكم
للمعنى لا لتقييده بالوصف فيعلم من تقييده به ان حكم المسكوت
مخالف للمذكور وهذا هو المفهوم وان كان المراد بالفائدة المفروض
عدمها امرا وجوديا اخر سوى عدم الداعي وفرض عدم وجودها الا فرد الى
عدم الداعي على اشكال فيه كالتنبيه على فسق الوليد في اية النبأ مثلا

ان فرض انتفاؤها لا يستلزم المفهوم بل يمكن ان يكون مفقودة ومع ذلك لا يكون
المفهوم مرادا بان لم يكن للمتكلم داع الى البيان الى المسكوت عنه لان
مجرد عدم الداعي لكاف في عدم البيان ولا يحتاج الى فائدة وجودية كي
يلزم من فرض انتفائها ثبوت المفهوم فلا عبرة في موافقة حكمه لحكم
المذكور وفتحه ما ذكره بل يره من انكار المفهوم ولو مع انتفاء
الفائدة لان انتفاء الفائدة الوجودية لا يوجب المفهوم لان عدم الداعي
يكفي في السكوت عن حكمه ومن المعلوم ان عدم الداعي لا يوجب سقوط
المفهوم راسا لامكان موافقة حكمه للمذكور من دون لزوم قبح ولغوية
على المتكلم في القصر والتخصيص بالذكر لا يخفى هذا لكن قد يقال ان على
الاول ايضا لا يجب ثبوت المفهوم بل يمكن منعه فيه ايضا فيتجه كلامه مطلقا و
لو في تلك الصورة لان وجود الداعي لبيان الحكم لا يستلزم بيانه فعلا وحالا
لامكان احالته الى مقام اخر وبيانه في زمان اخر ولا ضير فيه اذ لا يلزم منه
نقض الغرض لان غرضه وان تعلق ببيان حكم الجميع الا انه يبينه تبيانا
فتبينا وتدريجا لا دفعة واحدة وبيانه [illegible] موجب لتاخير البيان عن
وقت الخطاب فان قلنا بعدم جوازه فالامر واضح لان احالة حكمه الى زمان
اخر موجب لتاخير البيان والمفروض عدم جوازه فلا جرم يثبت المفهوم وان قلنا
بجوازه كما هو التحقيق فيقول ان المعنى المفروض وجود الداعي لبيان
الحكم حال الخطاب لا في زمان من الازمنة كيف ما اتفق والا فلا فائدة فيه اصلا
كما لا يخفى (واما الصورة الثانية وهي ما اذا ظن بعدم الفائدة فان
كان المراد بالفائدة هو المعنى الاول فيفرق بين الظن الخاص
وبين الظن المطلق فعلى الاول يثبت المفهوم لان حكمه حكم العلم و
على الثاني فيبنى المسئلة على حجية مطلق الظن وان كان المراد
هو المعنى الثاني فلا يثبت المفهوم مطلقا من غير فرق بين الظن الخاص
والمطلق لان الظن الخاص لا يزيد حاله عن العلم وقد عرفت ان العلم
بانتفاء الفائدة بالمعنى الثاني لا يوجب ارادة المفهوم لكفاية عدم
الداعي فالظن ايضا كذلك لو لم يكن اولى وهذا هو الفرق بين المقامين
قياسا له للظن الخاص في كل منهما مقام العلم (واما الصورة الثالثة و
هو العلم بوجود الفائدة فلا يثبت المفهوم فيها قطعا سواء كان المراد هو
المعنى الاول او الثاني وهو واضح (واما الصورة الرابعة وهو الظن بوجود
الفائدة فان كان ظنا خاصا بالبينة ونحوها فحكمه حكم العلم بالفائدة فلا يثبت
المفهوم قطعا سواء كان الفائدة المظنونة بالمعنى الاول او الثاني و
لا يعتبر الفرق بين الظن بالوجود من الظن بالعدم وان كان ظنا مطلقا فحكمه
حكم الشك بناء على عدم اعتباره بقي الكلام في الصورة الخامسة وهي صورة
الشك في حكمه الظن المطلق بوجود الفائدة او عدمها وهو المعظم
فظاهر اهل الاصول على ما يستفاد من كلام صاحب المعالم عدم المفهوم فيه ايضا العمل ح
حيث يظهر منه ان شرط المفهوم عدم الفائدة سواء [illegible] وانتفاء
[illegible] لم يحتمل اصلا لا قطعا [illegible] احتمل وجودها انتفى المفهوم
[illegible] من الاعتراض بان الداعي [illegible]
فيه فائدة اصلا وظاهر بعض ثبوت المفهوم [illegible] لانه جعل شرط المفهوم
عدم ظهور فائدة اخرى [illegible] الظن بها وان احتمل وجودها [illegible] عدم وجودها
واقعا وقد صرح به المدقق المحشي في حاشية المعالم حيث قال ان مجرد

197 مجرد الاحتمال غير قادح بل العبرة بالظن والظهور فشرط المفهوم عدم الظن بالفائدة فاذا
لم يظن بها يثبت المفهوم وان كانت مشكوكة لانه ظاهر الفوائد يعني به [illegible]
تحصيل الصحيح مع فرض الشك ومنشأه الاول ان مدار المفهوم على اللغوية والداعي على
الفائدة ولا يحصل ذلك الا اذا علم انحصار الفائدة اذ لو احتمل وجود فائدة
اخرى ارتفع اللغوية ولم يخرج الحكم بعد [illegible] الوصف عن الفائدة فكيف
يحكم بالمفهوم مع انتفاء مناطه ذكره بعض المحققين توجيها لمقالة صاحب المعالم
من كون مجرد الاحتمال مسقطا للمفهوم والتحقيق بناء على مذهب المشهور من كون
وجود الفائدة سببا لسقوط المفهوم مع الاغماض عما ذكرنا من التحقيق ان
يفصل في صورة الشك بين ان يكون الفائدة المشكوكة موافقة للاصل او مخالفة
له فان كانت موافقة له كعدم الداعي مثلا فالحق مع المشهور لانه اذا احرز عدم الداعي
بالاصل صار كالعلم وقد عرفت انه مع العلم به يسقط المفهوم قطعا وان كانت مخالفة
للاصل كما اذا كانت الفائدة المشكوكة [illegible] امرا وجوديا كالتنبيه على الفرد الخفي
ونحوه فيثبت المفهوم لاصالة عدم الفائدة فيثبت بها ما هو موضوع المفهوم وهو
عدم وجود الفائدة واقعا فان قلت ان الاصل لا يثبت الموضوع قلت
نعم لكنه يجري في ثبوت الحكم المرتب على الموضوع الواقعي كسائر الاصول الموضوعية
مضافا الى ان الاصول العدمية مما جرت عليها السيرة وقام عليها الاجماع يجري في
مثل المقام لانه من قبيل الاصول اللفظية الجارية في المحاورات المعتمد عليها
في العرفيات والشرعيات هذا على مذاق القوم اما على التحقيق فلا فائدة في هذا
الاصل لانه لا يزيد حاله على العلم وقد عرفت انه مع العلم بعدم الفائدة الوجودية
ايضا لا يثبت المفهوم لكفاية عدم الداعي وسقوطه على ما مر ثم ان هذا كله مبني
على كون العبرة بعدم الفائدة واقعا بان يكون شرط المفهوم عدم وجود الفائدة
في الواقع كما هو ظاهر المشهور وبعبارة اخرى كان المدار على المحتمل اما اذا
كان شرطه عدم ظهور الفائدة ففي صورة الشك يثبت المفهوم من دون
حاجة الى الاصل لان العبرة ح بنفي الاحتمال دون الواقع بمعنى ان مجرد عدم
ظهور الفائدة كاف في ثبوت المفهوم سواء علم عدمها او شك فيها وكلام المدقق
المحشي مبني على ذلك ولذا حكم بثبوت المفهوم عند الشك والظاهر ان الحكم
معلق على الواقع لا العلم والظهور فالعلم والظن طريق لا موضوع للحكم و
ذلك لان المناط هو اللغوية والداعي عن الفائدة والمعتبر فيها هو الواقع
لا مجرد ارادة المتكلم واحتياج العلم بالفائدة وعدمها طريق الى غرض المتكلم
وارادته خلافا من اعتبار الواقع بالاصل ثبوتا او سلبا واما الحكم بالمفهوم
عند الشك لكونه اظهر الفوائد كما ذكره المدقق المحشي وبعض المحققين
ايضا ففيه ان الظهور والاظهرية لو كان يحتاج الى سبب وعلة لا محالة اذ دعوى
الاظهرية بدون سبب وعلة مجازفة بينة ولا سبب للاظهرية الا الغلبة
بان يقال ان نفي الوصف لارادة فائدة المفهوم اغلب واشيع من ذكره لفائدة
اخرى سواه فهذه الغلبة صارت سببا لكونه اظهر الفوائد وفيه اولا منع الصغرى
بل الامر بالعكس لان موارد ثبوت المفهوم للوصف [illegible] موارد عدم ارادته
اكثر بمراتب شتى كيف وقد ادعى [illegible] الكثير مفهوم الشرط ايضا فما ظنك بالوصف
وثانيا منع الكبرى لان هذه الغلبة على فرض ثبوتها غلبة خارجية [illegible] صيرورتها

سببا للظهور اللفظي كالقرائن العامة الشكال بل ينبغي ... ومن جهة ذكرنا ظهر حكم
صورة امر ايضا وهو ما اذا انعقد المفهوم ولم يعلم ان الغرض من ذكر الوصف
واحد منها لان حكمه حكم صورة الشك بل اولى بعينها كما لا يخفى ثم انه قد اجيب
عن هذا الدليل بالنقض باللقب ذكره العضدي وتبعه غيره وذلك لان دليل
اللغوية والعراء عن الفائدة يجري بعينه في مفهوم اللقب ايضا اذ لولا المفهوم
لكان الحكم ثابتا لغير المذكور ايضا لكان تخصيص اللقب بالذكر واسناد الحكم اليه
فقط تخصيصا بلا موجب ولكان لغوا بلا فائدة فلابد اما من الحكم بثبوت
مفهوم اللقب ايضا او عدم حجية شيء منه ومن مفهوم الوصف والاول خلاف
المشهور بل الاتفاق بل لا يقول به المثبتة ايضا فتعين الثاني لان النقض
كاشف عن بطلان الادلة لا اجمالا وقد اجيب عنه بوجهين احدهما ما ذكره
العضدي وحاصله ان اللقب ركن في الكلام ولا بد من ذكره بنفسه او
بما له اذ لو لم يذكر لا بنفسه ولا بما له لاختل الكلام وبقي الحكم بلا موضوع
وهذا بخلاف الوصف لانه فضلة في الكلام فلا يعد ذكره لا بنفسه ولا بما له
فتعين ذكره الى فائدة وهو الانتفاء عند الانتفاء اذ الاثر اللغوية والعراء
عن الفائدة ثانيهما ما ذكره بعض وهو ابداء الفارق بوجود الجامع القريب
في الوصف وعدمه في اللقب حتى الغنم ان ثمة زكوة تكون الغنم جامعا قريبا
بين السائمة والمعلوفة فلولا المفهوم لكان ذكر الجامع كافيا وصار ذكر الوصف
لغوا بخلاف نحو قولك في الغنم زكوة اذ ليس بين الغنم والابل جامع الا بعيدا مثلا
كالانعام فلولا المفهوم لم يكن ذكر الغنم بلا فائدة ولغوا ويرد على الاول انه ان اريد
فيما اذا كان اللقب عمدة في الكلام بان كان مسندا اليه كالمبتدأ او الفاعل
او في حكمه كالمفعول في الفعل المتعدي فلا يجري في سائر الالقاب التي ليست عمدة
في الكلام وليس الاخلال بها موجبا لاختلال الكلام كسائر المفاعيل
والاحوال والظروف والتمييز بناء على كونها من الالقاب وكيف كان
فليس اللقب منحصرا بالمسند اليه فالجواب الاتم الاخص منه مضافا الى ان الوصف
ايضا قد يكون عمدة في الكلام اذا لم يعتمد على الموصوف ووقع مسندا اليه في
الكلام اللهم الا ان يكون الجواب مبنيا على اختصاص النزاع في مفهوم
الوصف بالوصف المعتمد على الموصوف كما هو احد القولين او الوجهين
فتدبر ويرد على الثاني ان قرب الجامع وبعده ليس مناطا في شيء فلا فائدة
في الجامع القريب ولا مانع من ذكر الجامع البعيد فهو فرق غير فارق
فالانصاف ان النقض وارد والفرق غير فارق فالدليل المذكور باطل
ومنها ما استند في الاول من ان تعليق الحكم على الوصف مشعر بالعلية
بعلية المبدأ ولازمه ثبوت المفهوم لان العلة عبارة عما ينتفي المعلول
بانتفائه ولو نوقش فيه بان مجرد العلية لا يثبت كونه علة منحصرة لان
المفهوم لازم للعلة المنحصرة لا لمطلق العلة والمسلم من اشعار الوصف
بالعلية هو الثاني دون الاول فنفي عنه اولا بالنقض بمفهوم الشرط
لانه مبني على الاستفادة السببية والعلية والمناقشة المذكورة جارية
فيها ايضا فكلما هو الجواب عنها هناك فهو الجواب ههنا ايضا وثانيا بالحل
وهو ان استفادة المفهوم بعد تسليم السببية هناك اما من جهة الاصل

١٦٨

الاصل وهو اصالة عدم سبب آخر كما ذكره المحقق القمي ره فيثبت الانحصار بضميمة الاصل
او من جهة ظهور اطلاق العلية في العلية التعيينية المنحصرة كما ذكره صاحب الفصول
وان ابطلناه سابقا وكلا الامرين جاريان في المقام فيتوجه الفرق بين المقامين
بناء على هذين الوجهين مكابرة واضحة وقد اجاب صاحب الفصول عن النقض
بوجهين منها ما نظر حيث قال واعلم انه قد اشتهر بينهم ان تعليق الحكم على الوصف
يشعر بعلية المبدأ فلو رام الخصم ان يتمسك به على حجيته بعد توجيهه بما ذكرناه في
مفهوم الشرط كان يقول اذا ثبت ان التعليق يشعر بعليته في علية المبدأ وانه ظاهر
في العلية التعيينية كان اللازم منه عدم الحكم عند عدم الوصف لامتناع المعلول
بدون العلة ~~...~~ بان اشعار التعليق بالعلية غير مطرد بل يتخلف في لدفعناه أولا ح
بعض الموارد كظهور ... الشرطية ... السوداء ... اشتمل على السواد الا بما لا
دلالة له على ان علة وقوع الرمي او الامر به سواده الى غير ذلك وثانيا بان
الظهورات العرفية الثابتة في بعض الموارد ليست بحيث يلزم اطرادها في جميع
الموارد والمقامات بل قد يتخلف فالعلية المستفادة من التعليق بالوصف
على تقدير اشعاره بها لا ظهور لها في العلة التعيينية بل العلية في
الجملة انتهى ويرد على الاول ان عدم اطراد اشعاره بالعلية وعدم حصوله
في بعض الموارد لا يوجب منعه مطلقا اذ لا وجه لرفع اليد عنه في بعض الموارد
الاخر فاللازم التفصيل بين الموارد لا منع المفهوم رأسا ولذا قيل لو ان
تعليق الحكم على الوصف المناسب يشعر بالعلية لا مطلق الوصف فنخرج ما ذكره
من المثال لعدم كون الوصف فيه مناسبا للحكم ويرد على الثاني ان الظهورات
العرفية انما لا يلزم اطرادها اذا لم يستند الى علة مطردة بداهة انه لو كان
منشأ الظهور امرا عادة او غيرها مطردا لزم اطراد الظهور في جميع
الموارد كظهور الامر الوارد عقيب الحظر مثلا في الاباحة فانه يطرد في
كل امر وقع عقيب الحظر في كل متكلم كان في اي مورد كان ولا وجه لمنع اطراده
اصلا نعم لو كان منشأ الظهور هو القرائن الخفية فهو غير مطرد لانها غير
منضبطة وما نحن فيه ليس كذلك قطعا لان ظهور العلة في العلية التعيينية
على ما صرح به في مفهوم الشرط انما هو الاطلاق اي اطلاق العلية فاذا كان
اطلاق العلية مقتضيا لكونها تعيينية لزم اطراده في الوصف ايضا والا
لبطل القول به في الشرط ايضا كما لا يخفى فلا يعقل الفرق بين المقامين
بناء على كون الانحصار مستفادا من اطلاق العلية نعم بناء على ما اخترناه في
مفهوم الشرط من كونه مستفادا من اطلاق الحكم المدلول عليه
بالكلام دون اطلاق العلية يتجه الفرق بين المقامين وذلك لان
العلية كانت منتزعة من ترتب الجزاء على الشرط وهو الانشاء بنفسها ليست
مدلولة للفظ حتى يتمسك باطلاقها بل هو امر انتزاعي من الترتب وقد ذكرنا
هناك ان الانحصار مستفاد من اطلاق الترتب نظرا الى انه على تقدير
عدم الانحصار يلزم تقييد اطلاق الحكم بالترتب بما اذا لم يسبق سبب آخر
لعدم كون الجزاء مترتبا على الشرط للزوم تحصيل الحاصل وهو مناف
لاطلاق الحكم بوجود الجزاء عند وجود الشرط فكان لازم اطلاق الحكم
او الحكم بوجود الجزاء عند وجود الشرط مطلقا كونه سببا منحصرا وهذا

لا يجدي في المقام لان اطلاق القضية التقييدية لا يقتضي بكون الوصف سببا
منحصرا على تقدير تسليم كونه سببا بل يتم اطلاق الحكم ولو لم يكن سببا منحصرا ايضا
بداهة صحة اطلاق الحكم في الغنم ان فيه زكوة ولو كان في المعلوفة ايضا
زكوة فلا يلزم من عدم كون السوم سببا منحصرا لثبوت الزكوة في المعلوفة ايضا
تقييد وتخصيص في قوله في الغنم ان فيه زكوة بل اطلاقه بحاله لانه
سواء كان في المعلوفة ايضا زكوة او لا فاطلاق الحكم فيه لا يستلزم انحصار
السبب بل يجتمع اطلاقه مع السببية الغير المنحصرة ايضا وهذا بخلاف قولك
ان بلت فتوضأ لان اطلاقه مستلزم لانتفاء السببية المنحصرة اذ لا معنى
يرجع اليه من اطلاقه فيما اذا وجد هناك سبب اخر كالنوم مثلا اذ لا
يصح الحكم بترتب الوضوء على البول حصرا ومحصل الجواب ان المعلم هو
مطلق العلية لا خصوص المنحصرة وهو لا يثبت المفهوم والفرق بينه
بين مفهوم الشرط ان الانحصار هناك من لوازم اطلاق الحكم هناك
بخلاف المقام لان اطلاق الحكم لا يستلزم الانحصار بل يجتمع مع مطلق
السببية ايضا ولو كانت غير منحصرة فينتزع من اطلاق الحكم هناك الانحصار
السبب ولا ينتزع منه ذلك في المقام وقد اجيب عنه ايضا بوجهين اخرين
لا بأس بهما احدهما ان المعلم من التعليق بالوصف هو اشعاره بالعلية و
اين الاشعار من الدلالة ثانيهما ان المعلم من ذلك على تقدير الدلالة
هو مطلق المدخلية وهو اعم من العلة التامة والناقصة لا خصوص
العلة التامة التي لازمها التعليق المقدر من دوران الوصف الى كل
ما وجد فيه ذلك كما في منصوص العلة فلا يستفاد من التعليق بالوصف
الا كونه دخيلا في الحكم ولو بكونه جزء العلة لا كونه علة تامة فلا المقام
يتوقف على الثاني ولا يكفي الاول فان قلت ان مجرد المدخلية لا يكفي
المفهوم ولا يحتاج الى العلية التامة لان العلة التامة بمعنى استقلال
الشيء في العلية انما يعتبر بالنسبة الى المنطوق اي طرف الوجود عند الوجود
واما في طرف المفهوم وهو الانتفاء عند الانتفاء فيكفي مجرد المدخلية
ولو بكون الشيء جزء سبب ايضا بداهة ان المعلول ينتفي بانتفاء بعض
اجزاء العلة ايضا كما ينتفي بانتفاء كلها قلت نعم لكنه فرق بين السلب
والانقلاب واللازم لانتفاء الوصف بعد تسليم كونه دخيلا في الحكم هو
انقلاب الحكم حدا لا سلبه عقلا ومنه يكون مدلوله لفظيا او بعبارة
اخرى الفرق بين شخص الحكم وسنخ الحكم المستفاد من القضية بعمومه
اشعار التعليق بالعلية هو كونه علة ودخيلا في شخص الحكم الحاصل
بالكلام وانتفائه بانتفاء الوصف امر قهري عقلي لا ربط له بالمفهوم
اصلا لانه لا يضر ولا ينفع ومن المعلوم ان انتفائه حدا او انقلابه
عقلا لا يستلزم سلب سنخ الحكم انتفاء الوصف اذ لا منافاة بين
انقلابه كذلك وبين ثبوت سنخ الحكم بدليل اخر عند انتفاء الوصف

199

الوصف غير ان يكون ذلك منافيا لقضية اشعار الوصف بالعلية اصلا فتامل
فانه راجع الى جواب اخر لا ربط له بمنع العلية التامة لانه لو سلم ولو كان
الوصف علة تامة ايضا اذ الملحوظ هو الفرق بين شخص الحكم وسنخه وهو حاصل
ولو كان علة تامة فاتمام العلية الناقصة اجنبي عنه كما لا حاجة
اليه اصلا بل ذكره مستدركا اذ يرد عليه ما ذكرناه بلا فرق فان قلت
والجواب المذكور ليس معنى له الا ... عنه ونحو الى مطلب اخر
ومنها ما ذكره البعض من الاولوية قياسا له بدلالة التنبيه لان دلالة
التنبيه عبارة عما يثبت بواسطة اقتران الحكم بشيء لو لا عليته له لبعد الاقتران
به كدلالة قوله كفر في جواب الاعرابي على كون الوقاع علة فاذا كان
التحرز عن البعد مناطا للدلالة فلان لان التحرز عن اللغوية مناط للدلالة
على المفهوم اولى ولانه نعم له لكل ~~الاعرابي~~ العراء عن الفائدة
ودفع قبل ربما يرد عليه وهو منع بطلان التالي اذ اثبات بطلانه كذلك وكيف
كان ففيه ما لا يخفى لانه مبني على تسليم اللغوية وقد عرفت ضعفها ومنعها بما لا مزيد
عليه فاللغوية ممنوعة مضافا الى امكان منع الكبرى ايضا لان الدلالة لا يثبت
بالقياس فتامل ومنها ما ذكره الشيخ الاستاد قدس سره في توجيه دلالة آية
النبأ على قبول خبر العادل حيث قال انه ايضا امر بالتثبت عند
اخبار الفاسق وقد اجتمع فيه وصفان ذاتي وهو كونه خبرا واحدا وعرضي
وهو كونه فاسقا ومقتضى التثبت هو الثاني للمناسبة والاقتران فان
الفسق يناسب عدم القبول فلا يصلح الاول للعلية والا لوجب الاستناد اليه اذ
التعليل بالذاتي الصالح للعلية اولى من التعليل بالعرضي لحصوله قبل
حصول العرضي فيكون قد حصل قبل حصول العرضي انتهى والتقريب جار
في جميع الموارد ومحصله انه لو كان الحكم ثابتا لغير المذكور ايضا ولم يكن
الوصف دخيلا لكان الاولى استناد الحكم الى الذات لانه اولى من الاستناد
الى العرض فالاستناد اليه دونه دليل على عليته للحكم فينتفي بانتفائه وهذا
ايضا تقريب اخر للغوية والعراء عن الفائدة او لدلالة التعليق بالوصف على
العلية كما لا يخفى وكيف كان فيرد عليه ايضا ان المعلم من ذلك مجرد مدخلية
الوصف في الحكم ولو بكونه جزء العلة لا كونه علة تامة منحصرة فلا وبعبارة
اخرى مدخليته في شخص الحكم لا عليته لسنخ الحكم وسنخه ولازمه هو الانقلاب
القدري لا السلب اللفظي اي انقلاب شخص الحكم لا سلبه اصلا وراسا وبينهما بون
بعيد وثبوت المفهوم فرع السلب دون الانقلاب ومنها ما قد يتوهم عليه من ان
موضوع الحكم علة له فيدور مداره وجودا وعدما فلا ينتفي الحكم في مورده الا
بانتفاء موضوعه وانتفائه مع وجود موضوعه محال كما ان ثبوته مع انتفاء موضوعه
غير معقول فصار الموضوع علة للحكم فينتفي بانتفائه والا لم يكن علة وهو خلف
ولازمه ثبوت المفهوم للوصف لا محالة لان موضوع الحكم مع الوصف نفسه بالوصف امر
مقيد مركب فاذا انتفى الوصف انتفى الموضوع المقيد بواسطة انتفاء قيده لان
المقيد ينتفي بانتفاء قيده قطعا فينتفي الحكم ايضا تبعا للعلية والجواب اولا النقض
باللقب لان لازمه ثبوت مفهوم اللقب ايضا وهو باطل بالاتفاق بل قيل الحكم

اليه لا يقول به وثانيا بالحل اذ فرق بين الانتفاء السلب الذي هو لازم لعلية الموضوع
للحكم هو الاول دون الثاني والمفهوم عبارة عن الثاني لا الاول ~~[illegible]~~
~~[illegible]~~
~~[illegible]~~
الفرق بين الانتفاء بنفي الحكم وبين السلب بنفي الحكم والاول لازم لعلية الموضوع
للحكم هو الانتفاء بنفي الحكم قد لا يتلبس اصله راسا لان الموضوع ليس علة
لنفي الحكم حتى يلزم انتفاءه بانتفائه بل علة لنفي الحكم المدلول عليه بالقضية
الشخصية وانتفاءه بانتفائه امر مسلم لا شبهة فيه الا انه لا فائدة فيه لانه ليس
من المفهوم في شيء حيث ان انتفاء شخص الحكم لا ينافي ثبوت حكم من سنخه بدليل اخر
لموضوع اخر فلو كان المراد بعلية الموضوع لشخص الحكم سلم الا انه غير مفيد في ثبوت
المفهوم لانه عبارة عن انتفاء سنخ الحكم ولو كان المراد بعليته لسنخ الحكم فهو ممنوع
جدا اذ ان مدلول القضية ثبوت الحكم الشخصي للموضوع الخاص فهو علة له لا الشيء الاخر
خارج عن مفاد الكلام وهو سنخ الحكم وقد اجاب بعض الاعاظم عن هذا الدليل بما
لا يخلو عن شيء حيث منع اولا عن علية الموضوع للحكم وثانيا عن كونه علة تامة وثالثا
عن كونه علة منحصرة لان منع العلية راسا لا وجه له اذ لا ريب في مسلمية كون
الموضوع علة للحكم ومحصل ما ذكره وملخصه بطوله هو الفرق بين الموضوعات التي
هي علل ومناطات للاحكام النفس الامرية كقاعدة الحسن والقبح العقليين
وبين الموضوعات المأخوذة في عناوين الادلة الشرعية المذكورة في القضايا
الشخصية والذي يكون عللا للاحكام اي الموضوعات الواقعية التي تكون
متعلقات للاحكام اللبية النفس الامرية لا الموضوعات الواقعة في القضايا
الشخصية في الادلة الشرعية اذ لا يجب التطابق بين الموضوعات الواقعية بمعنى موافقتها
لها وكونها عينها بل ربما يكون المذكور في القضايا والمأخوذ في الادلة بعض مصاديق
تلك الموضوعات وفردا من افرادها او جزئيا من جزئياتها فيكون من مصاديق العلة
لا نفسها فانتفاؤه لا يقتضي انتفاء الحكم لامكان وجود مصداق اخر للعلة وفرد اخر
من الموضوع الواقعي الذي هو العلة فاذا قال ان في الغنم السائمة زكوة لا يجب
انتفاء الزكوة بانتفاء السائمة اذ قد يكون موضوع الحكم بوجوب الزكوة في الواقع هو
مطلق الغنم ويكون ذكر السائمة من باب المصداق فلا يلزم من انتفاء السائمة انتفاء
الموضوع النفس الامري لان المفروض انه مطلق الغنم لا خصوص السائمة فلا
ينتفي الحكم الا بانتفاء نفس الموضوع وهو مطلق الغنم لانه الذي يكون علة للحكم
لا بانتفاء السائمة لانه ~~[illegible]~~ مصداق للموضوع وفرد للعلة لا عينه ونفسه
نعم لو علم كون الموضوع في القضية هو عين الموضوع الواقعي من حيث المفهوم
وانه مطابق له تمام المطابقة فيلزم بانتفائه انتفاء الحكم [illegible] لعلية الموضوع
للحكم وانحصارها [illegible] علية الموضوع للحكم امر مسلم لا خفاء فيه الا انه انما هو بالنسبة
الى الموضوع الواقعي دون الموضوع المذكور في القضية لعدم لزوم كونه عينه
مفهوما بل ربما يكون مصداقا وفردا له فانتفاء المصداق لا يقتضي انتفاء
الطبيعة والمفهوم الكلي كما هو واضح ومن هنا قالوا ان الواجبات الشرعية
الطاف في الواجبات العقلية ومقربات اليها ومحصلات لها لتحصيل
الفرد للكلي والمصداق للمفهوم بمعنى ان الواجب العقلي الذي هو موضوع
للمعنى العقلي مفهوم كلي ينطبق على الواجب الشرعي مصداق له وفرد له
فيكون مقربا اليها ومحققا لها وليس عينه ونفسه الا من جهة المصداق دون

دون المفهوم هذا محصل كلامه وانت خبير بانه لا حاجة الى هذه التطويلات مضافا الى
تطرق المناقشة في بعضها وفي ما ذكره من الجواب نقضا وحلا غنى وكفاية
للمذهب المنصور قلب ما ذكره فمن حقيق بالتصديق لا غبار عليه الا ما صح عنه وما ذكره
من الحل لا يتم الا اذا رجع اليه والفرق بين النفي والجنس كشيء منه وفي الحقيقة يرجع
الى منع علية الموضوع في الادلة الشرعية للاحكام الكلية التي هي مفاد للقضايا
اللفظية وحيث ان منع علية الموضوع الحقيقي لا يصدر من ذي مسكة فلا ~~[illegible]~~ صح ما ذكره
الفاضل المذكور في الجواب في الفرق بين الموضوعات الواقعية والموضوع
في الادلة بكون العلة هو الاول دون الثاني ففي الحقيقة ليس موضوع القضية
موضوعا للحكم عنده بل مصداقه فانتفاؤه ليس انتفاء للموضوع بل انتفاء لمصداقه و
هو لا يقتضي انتفاء الكلي لان انتفاءه لا يتحقق الا بانتفاء جميع الافراد وهذا
لخلاف ظاهر الوجوه لانه [illegible] فتامل جيدا او ينبغي التنبيه
على امور الاول انهم ذكروا للمفهوم [illegible] ان مفهوم الوصف او غيره شروطا
فبعضهم [illegible] ذكرها في اول المفاهيم والبعض في اوله [illegible] هنا
توسطا بين الامرين وهي كثيرة منها ان لا يكون المسكوت عنه مورد القياس
الاولوية بل قياس المساواة ايضا [illegible] القياس فان كان مورد الاولوية
فلا مفهوم ومثل له البعض [illegible] ولا تقتلوا اولادكم
خشية املاق وكذا قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا
وكذا [illegible] لو قال ليس في الغنم السائمة زكوة فانه يدل بمفهوم الموافقة على
عدم وجوب الزكوة في المعلوفة فلا يدل [illegible] مفهوم المخالفة وكذا لو قال لا
يجب اكرام العالم او العادل فانه يدل على عدم وجوب اكرام الجاهل او الفاسق بالاولى
ومنها ان يكون المتكلم عالما بالحكم المسكوت عنه فلو كان جاهلا بحكمه فلا مفهوم
لان ذكر الوصف ح انما هو لعلمه بحكم مورد الوصف وجهله بما عداه لا للاحتراز
[illegible] المفهوم ولو شك في كونه عالما او جاهلا فلا مفهوم ايضا لان من شرط المفهوم
احراز كون المتكلم عالما فتامل ومنها ان لا يكون مورد الوصف مسبوقا بالسؤال
كما اذا سئل عن الغنم السائمة فقال في الغنم السائمة زكوة لان نكتة ذكر
الوصف ح هو مطابقة الجواب للسؤال فلا يدل على المفهوم الى غير ذلك من
الشروط المذكورة في الكتب وجامع الكل شرط واحد وهو ان لا يكون هناك فائدة
اخرى لذكر الوصف لان مدار الدلالة هو العراء عن الفائدة فكلما كانت [illegible]
الاخبار ادارة الامر بين المفهوم واللغوية [illegible] لولا الاول لزم الثاني و
هو منتف مع وجود الفائدة ومن هنا كان الاولى تبديل الفائدة بالسبب لانه
اعم واشمل لان شمول الفائدة لبعضها لا يخلو عن خفاء ومن الشرايط ما اشار
اليه سابقا من كون الحكم المنطوق قابلا للثبوت في المسكوت عنه والانتفاء
انتفائه بالانتفاء القدر دون الانتفاء العقلي ولذا اخرجنا العقود
والايقاعات والوقوف والاقارير عن محل النزاع ومنها ما اشار اليه بعض
من عدم توقف صدق المنطوق على ثبوت المفهوم وان كان الانتفاء
عنه الانتفاء بالالتزام العقلي او بالمنطوق دون المفهوم ومن هنا اخرجنا
ما اذا كان المسكوت عنه داخلا في المذكور عن محل النزاع [illegible]
الى غير ذلك مما ذكره في محل المباحث [illegible]
الشرايط [illegible] الانتفاء عنه الا انتفاء
وبعضها شرط للمفهوم وان ثبت الانتفاء عنه الا انتفاء بانتفائه [illegible]
الانتفاء [illegible] لا سلب لفظي ثم ان جل هذه الشرايط بل كلها شرط لا صل [illegible]

المفهوم لا لحجية بعد ثبوته اذ انتفائها لا لمفهوم راسا لا لانه ثابت لكن ليس حجة لان المفهوم
بعد ثبوته حجة بلا اشكال نعم قد يقال ان الاولوية ولعدم ذكره مورد الاولوية شرطا
لحجية الاصل المفهوم نظرا الى ان المفهوم ثابت تحقق الحجة المعتبرة غاية الامر الدلالة ح
عدم كونه حجة لوجود معارض اقوى وهو مفهوم الموافقة فان المعارضة لا توجب سلب
الدلالة وفيه ان الاولوية بمنزلة قرينة متصلة وهي توجب عدم انعقاد ظهور
للكلام الذي كان له ذلك ونهاية ما ذكر من ثبوت المفهوم ومعارضته بدليل اقوى
انما يصح بالنسبة الى دليل خارجي مستقل لا بالنسبة الى ما هو بمنزلة قرينة متصلة لانه
مانع عن انعقاد الظهور لا عن حجيته فما رجع الرابط شرط لاصل المفهوم لا
لحجيته بعد ثبوته ومن الشرائط على ما ذكروه ان لا يكون الوصف واردا مورد الغالب
والا فلا مفهوم له كقوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم وقد جعلوا هذا الشرط معنونا في
كلماتهم ومطرحا لانظارهم وذكروا في بيان وجه هذا الشرط وشرط عدم ثبوت المفهوم
للوصف الوارد مورد الغالب توجيهات ملخص الاول ما ذكره الفاضل وحاصله
انه ربح الوصف الغالب في موارد وجوده فائدة اخرى سوى المفهوم نظرا الى
ان السبب لذكر الوصف هو الغلبة دون المفهوم لانها تكفي نكتة للذكر فليس
الغرض من ذكره هو المفهوم بل الغرض الذي لذكره هو نفس الغلبة وفيه ان
مجرد الغلبة الخارجية لا يوجب الا للتخصيص بالذكر لان المطلق او العام بل للافراد
الغالبة لا معنى له فلا حاجة الى ذكرها والتنبيه بها ولو لم يكن الغرض هو المفهوم فيثبت
المفهوم وملاكه جار في الوصف الغالب ايضا ... اللغوية والعدول عن الفائدة
لان الغرض لو كان هو مجرد ثبوت الحكم للافراد الغالبة لا نفيها عما عداه فهو
حاصل بدون ذكر الوصف ايضا فذكره للترجيح فكيف يكون مجرد الغلبة سببا
للذكر وموجبا له مع اللغوية ثم لو جاز الا لسبب الغلبة لما كان الطبيعة الثانوية
في الغلبة في جهة في مقام الاستدلال موهنة للعرف ان العرف لو عملته
الاستدلال وانى هذا ما هو الامر في المقام من كون مجرد الغلبة الى جهته
سببا للتخصيص بالذكر في مقام الاستدلال الثاني ما ذكره المحقق القمي
وهو ان الحكم النادر هو المحتاج الى التنبيه البيان والافراد الغالبة
حاضرة في الاذهان عند اطلاق اللفظ المعرى فلو فصل احتاج في الافهام
من اللفظ فيما يحصل في النادر فالنكتة في الذكر لا بد ان يكون شيئا آخر
لا التخصيص بالحكم كما لا يخفى لحصول كلامه ومراده وان كان كلامه غير
واف به وهو ان المفهوم انما يثبت للوصف اذا كان الوصف واردا مورد
البيان اي بيان الحكم لمورد الوصف حيث يدعي انه بيان مختص به ذا
وضعا او عقلا مع الانتفاء عنه ولا انتفاء ايضا فيكون له ثلاث احتمالات
بيان الحكم لمورد الوصف والثالث تبع للاول وفرع له فاذا انتفى الاول
انتفى الثالث ايضا اذ لا قوام للفرع بدون الاصل ومن المعلوم ان البيان
منتف فيما اذا كان الوصف واردا مورد الغالب لانه تحصيل للحاصل
لانه كان حاصلا بدون ذكر الوصف ايضا حيث ان المطلق بنفسه ينصرف
الاطلاق الى الافراد الغالبة فالمدلول الاول وهو بيان الحكم للوصف
ليس بمراد في الوصف الغالب لحصوله بدون ذكر الوصف فاذا لا بيان
فلا مفهوم لان الثاني يتبعه ... فلا بد ان يكون الغرض
من ذكر الوصف شيئا آخر ... لغيرهما من الاغراض
فالتشبيه بالولد في الآية دون المفهوم الذي هو تخصيص الحكم
بالغالب وبهذا البيان ... بانه ح

٢٠١ فلط بان ... الا ان الاصل بدون ذكر الوصف ليس هو المفهوم حتى
يكون ارادة المفهوم لتحصيل للحاصل بل هو مجرد انتفاء الحكم عند الغالب
مع سكوته عما عداه وهو انتفاء حكمه لا سلبه عنه فليس ارادة المفهوم وهو سلبه
عما عداه تحصيلا للحاصل ... واقرب ما يقرب من ذلك وهو ان تحصيل الحاصل
انما يلزم لو كان المراد بالوصف هو مجرد القصد والتخصيص لانه كان حاصلا بدون
الوصف ~~بدون الوصف~~ بسبب الانصراف ولم يكن ... الغالبة وليس الامر كذلك
بل المراد به بناء على المفهوم هو سلبه عما عداه وهو لم يكن حاصلا بدون ذكر الوصف
فليس المقصود بالتقييد بالوصف بيان دلالته على ثبوت الحكم في محل القيد
حتى يقال بعدم الاحتياج اليه مع ورود القيد مورد الغالب نظرا الى
الاكتفاء بالاطلاق بل المقصود به بناء على اعتبار المفهوم انتفاء الحكم عن غير مورد
الوصف عن الفرد النادر المسكوت عنه وجه الانه حاجة ان لزم تحصيل الحاصل
ليس ملحوظا بالنظر الى نفس المفهوم حتى يكون موجبا للخلط بين الكلية
الانقلاب ولا بالنظر الى كون المراد بالوصف هو مجرد بيان الحكم لمورد الوصف
بل هو ملحوظ بالنظر الى احد جزئي مدلول الوصف بناء على المفهوم وهو الثبوت
عنه الثبوت لثبوته بدون الوصف لمكان الانصراف وحيث ان المفهوم تابع
واللازم له فينتفي بانتفائه هذا غاية توجيه كلامه ره واعترض المحقق الشريف ره
بان ثبوت المفهوم مع انتفاء البيان اولى من ثبوته عند ثبوته وذلك لانه مع ثبوت
البيان يحتمل ان يكون المراد بالوصف هو مجرد البيان اي ثبوت الحكم لمورد الوصف
دون سلبه عما عداه فاذا قيل بالدلالة مع ذلك على المفهوم ايضا وهو سلبه عنه
كما هو مناط المفهوم فالقول بالدلالة عليه عند انتفاء البيان اولى لان باب
احتمال كون الغرض من ذكر الوصف هو البيان فقط منسد فيتحصر الغرض في المفهوم
او يقال احتمال اغراض اخر ومن الواضح ان المفهوم مع قلة الاحتمالات
المنافية اولى من ثبوته مع اكثريتها واورد عليه بان ارادة المفهوم
مع انتفاء البيان وعدم ارادته كما هو المفروض لو كان على وجه التنبيه و
الدلالة الالتزامية كما هو الحال في سائر موارد ثبوت المفهوم لان دلالة الكلام
على انتفائه عنه الانتفاء انما هو بتبع دلالته على الثبوت عنه الثبوت اما بالالتزام
الوضعي او العرفي على ما سبق فهو في المقام غير معقول لعدم فرض انتفاء البيان
لانه مستلزم لحصول الالتزامي بدون المطابقة في ارادة المفهوم على وجه الدلالة
الالتزامية غير معقول لعدم فرض عموم ارادة المطابقة وهو التخصيص والبيان
وان كان على وجه الاستقلال بان اريد المفهوم مستقلا وابتداء لا تبعا
للمنطوق فهو وان كان معقولا الا انه مجاز لا بد له وهو ليس اولى من
انتفاء المفهوم راسا وعدم ارادته اصلا اذ غاية الامر انه ايضا مجاز فيقع
التعارض بين المجازين ولا مرجح للاول وهو ارادة المفهوم مستقلا على وجه المجازية
بل لعل الامر بالعكس لان المفهوم كان من باب اللغوية والطلبية من بين
سائر الفوائد فيكون سائر الفوائد مخالفا للظاهر فاذا فرض ان المفهوم
صار مجازا او مخالفا للظاهر انعكس الامر وتعين كون الغرض من ذكر الوصف
فائدة اخرى سوى المفهوم ثم ما ذكره المحقق في وجه عدم دلالة الوصف
الوارد مورد الغالب على المفهوم لانتفاء شرطه وهو القصد والتخصيص لكن

يرد عليه ان البيان ليس معنى مطابقيا للوصف بل هو وصف خارج تابع لخصوصيات الموارد
كسائر الاغراض والفوائد فالاستفادة من المعنى المطابقي حاصل مطلقا كان هناك بيان
او لا فلا يلزم من انتفاء البيان ثبوت الالتزام بدون المطابقة ولا المجاز فلا بد
ان يكون انتفاء المفهوم بوجه اخر لا لما ذكره من انتفاء البيان واورد عليه بعض الاساتيد
بالمنع ارتفاع تبعية المفهوم لكون الوصف للبيان بل كلما كان المورد قابلا للمفهوم
بحسب اللب اي الواقع فالوصف دال على سلب الحكم عما عداه بمحل الوصف سواء كان
على القيد والتخصيص ايضا بان كان المراد به بيان الحكم لمورد الوصف او لا بان
كان ذلك حاصلا بدون ذكر الوصف كالوصف الغالب فيحكم بمفاده في المفهوم
ولا بأس به لكن يمكن دفعه انتصارا للمحقق القمي بان امر المفهوم لا ينضبط و
لا يستقيم بدون التنبيه المذكورة المرعاة في المفهوم تبعا للوصف البياني ولا معنى له

(في الهامش: ولكنه ره التزم بالمجازية [illegible] دائر بينه من انتفاء المفهوم صح)

بدونه لا لفظا ولا معنى اما لفظا فلان كل [illegible] يتعلق بالمفهوم [illegible]
في انهم انما يقولون به في مورد البيان ويكفيك شاهدا عليه ما ذكروه في عنوان
المسألة ومقام الدلالة لا ان خفاء الحكم على مورد الوصف يدل على سلبه عما عداه
وهو صريح في ان مورد المفهوم هو مورد القيد والتخصيص وهو منتف في الوصف
الغالب لانه لتحصيل الحاصل لحصوله بدون الوصف بسبب انصراف الحكم الى الغالب
وعدم شموله لغيره واما معنى فلان المفهوم انما يحصل بالنسبة الى الوصف
المعتبر على الموصوف الذي هو محل الكلام في الوصف الغالب لعدم تعدد
الانتقال ح وهو انتقال الذهن من الكلي اولا والى الفرد ثانيا فيحصل من الانتقالين
المستقلين المفهوم وسلب الحكم عما عداه [illegible] انتقل اليه الذهن ثانيا ولا يحصل
ذلك الا اذا كان هناك عام وقد حكم بان ثبت الحكم اولا ثم مقتضى مدلول الكلام
للعام ثم ثبت ثانيا بمقتضى التقييد للخاص فيعلم من الانتقال الثاني ان الغرض
هو سلب الحكم عما عدا القيد وهذا منتف في الوصف الغالب اذ لا يحصل تعدد
الانتقال بسبب التقييد بالوصف الغالب بل الانتقال الثاني عين الاول فهناك
انتقال واحد في الحقيقة لان الحكم ينصرف بنفسه الى الغالب فلا يحصل بالتقييد
بالوصف انتقال اخر [illegible] منه المفهوم بل يحصل به عين ما حصل قبل
ذكر الوصف فيصير حاله حال اللقب وما يذكر للتوضيح والتأكيد نحو
[illegible] فلهذا الكلام لا معنى للمفهوم فليس الحق سقوط المفهوم عنه (في الهامش: اصلاح)
انتفاء البيان لعدم الالتزام بدون المطابقة او المجاز كي يتوقف عليه بل
وجهه ما ذكرناه من انتفاء ملاك المفهوم بدونه من تعدد الانتقال وقد
يناقش فيه بانه لو كان ذلك نكتة للمفهوم لزم انحصاره بالوصف المعتبر وانتفائه
في اللقب المعتبر لعدم [illegible] تعدد الانتقال فيه وقد مر ان محل النزاع اعم
اللهم الا ان يفصل او يقال ان سبب المفهوم في اللقب المعتبر [illegible]

الثالث ما ذكره المحقق الشريف ره وهو التمسك بان الوصف [illegible] او تنبيها
له بالامر الواقع عقيب الحظر فكما ان سقوط دلالة قول الوصف هناك انما هو
لفهم العرف فكذا ذلك في المقام انما يكون سقوط المفهوم للعرف لانهم لا يفهمون
المفهوم من الوصف الغالب ويفهمون الاباحة من الامر الوارد عقيب الحظر فلا تعرض
للفظ بحالها ثبوتا وسلبا وفيه ان [illegible] فهم العرف بدون [illegible]
قياسه بالامر الوارد عقيب الحظر قياس مع الفارق لان سبب فهم العرف
هناك هو القرينة العامة المقامية وهي منتفية في المقام لان سقوط

سقوط المفهوم ليس للقرينة المقامية بل لو كان فهو من جهة عدم وجود سبب
الدلالة وان هذا من القرينة العامة وهذا لعقل دلالة الامر هناك على الاباحة
لانها للقرينة المقامية وهو وروده عقيب الحظر وكون الفرد النادر كالمعدوم
بمجرده غير ناتج اذ فرق بين المعدوم وبين الموجود النادر كالمعدوم وهو عدم
قابلية المفهوم في الاول دون الثاني فلقائل ان يقول ان المفهوم ثابت
في المحل القابل [illegible] لانتفائه مع قابلية المحل كما هو الحال في الفرد النادر
والتحقيق في المقال على وجه يمكن ارجاع كلماتهم اليه بحسب الحال هو ان يقال
ان الوصف الغالب [illegible] وبعد تسليم انصراف المطلق نحو الغالب
فليس في الكلام الا وصف وموصوف وفيه [illegible] الوصف في مجرى
اللقب فيكون في الحقيقة محققا للموضوع فلا فرق بين ان يقال [illegible]
اللاتي في حجوركم وبين ان يقال وربائبكم اللاتي في [illegible] في انه لا مفهوم
في الثاني لان الوصف محقق للموضوع وتوضيح وتكرار له فنكتة [illegible] الاول
فلا بد ان يكون النكتة في الذكر شيئا اخر سوى المفهوم كما هو المتعلق
في المثال الثاني اذ لا يتنافى من كون النكتة فيه شيئا اخر غير المفهوم
من تلذذ او تبرك ونحو ذلك والى ما ذكرنا يرجع ما ذكره في الهداية
في باب مفهوم الشرط فراجع وهو التفصيل [illegible] والى هنا بين كليات
[illegible] في المفهوم ان
يكون موافقا للمنطوق في الكلية والجزئية او لا بل يكون من [illegible]
كما انه يخالفه في الايجاب والسلب فيكون المفهوم في ما وقع [illegible] نقيض
المنطوق من حيث الاشتراط الى لغة في الحكم والكيف معا اختلفوا
فيه اختلافا عظيما وقد [illegible] الكلام فيه في مسألة مفهوم الشرط
جعلناه من فروع لزوم موافقة المنطوق والمفهوم في جميع القيود المأخوذة
في الكلام [illegible] وينتج من نقيض الحكم الايجابي
السلب [illegible]
محل النزاع على ما [illegible] اذا اشتمل القضية على لفظ كل ونحوه مما
يدل على الاستغراق والعموم بالوضع نحو قوله ع كل ما يؤكل لحمه يتوضأ من
سؤره ويشرب فقال الشيخ وصاحب المعالم ره ان مفهومه هو السالبة الكلية
اي كل ما لا يؤكل لحمه لا يتوضأ من سؤره ويشرب وجماعة منهم العلامة ره
[illegible] ان مفهومه السالبة الجزئية نظرا الى ان رفع الايجاب الكلي
يصدق بالسلب الجزئي كما في النقيض المنطقي وقد بينا في باب مفهوم
الشرط ملاك القولين وحققنا [illegible] بين القولين حيث
انه لا يطرد شيء من الوجهين بل يختلف الحال باختلاف الموارد ومحصل
ما ذكرنا هناك ان الكل لو كان [illegible] لبيان الحكم لكل واحد واحد
من الافراد وكونه الة لملاحظة الافراد فالحق مع صاحب المعالم والشيخ لان
القضية ح ينحل الى قضايا متعددة فيلاحظ لكل منها مفهوم مستقل ويثبت
لازمه كونه سالبة كلية وان كان موضوعا [illegible] لبيان صفة الكلية كان [illegible]
في طرف المنطوق ولازمه رفع الايجاب الكلي الصادق بالسلب الجزئي
ثم ذكر المحقق ره للوجهين [illegible] وعليه
قال فالتحقيق ان يقال ان جعلنا [illegible] الحكم وجعلنا الموضوع نفس

الطبيعة المقيدة فان قيل ذكره هو انه يعني ان المفهوم هو السالبة الجزئية وان جعلناه
جزء الموضوع بان يرجع القيد الى كل واحد مما يشمله السور فلا قرب ما ذكرنا
يعني ان المفهوم هو السالبة الكلية مثلا فنقول الحيوان المأكول اللحم حكمه انه
يجوز استعمال سؤر كل واحد من افراده او نقول كل واحد من افراد الحيوان المأكول
اللحم حكمه جواز استعمال سؤره فلا بد ان يتأمل حتى ان معنى قولنا كل ما يؤكل لحمه
يتوضأ من سؤره موافق لايهما وايهما يتبادر منه في العرف وان الظاهر هو الثاني
فيكون الوصف قيدا لكل واحد من الافراد فالمفهوم يقتضي نفي الحكم عنه
اذا انتفى ذلك القيد انتهى كلامه وظاهره انه لو كان الكل جزءا للموضوع فهو
طبيعي وان كان جزء المحمول والحكم فهو موضوعي فالفرق بين ان يقال كل فرد
من افراد الحيوان المأكول لحمه كذا وبين ان يقال الحيوان المأكول لحمه كل
واحد من افراده كذا فالكل في الاول طبيعي وفي الثاني موضوعي
فالمدار لكون المفهوم هو السالبة الكلية او الجزئية هو الطبيعية او
الموضوعية لكن المدار كونه طبيعيا وموضوعيا هو اخذه في طرف الموضوع
او المحمول فالاول للاول والثاني للثاني وهو موافق لما ذكره النحويون
والبيانيون في بيان مناط السلب الوارد على الكل هو سلب العموم او
عموم السلب حيث فرقوا بين ما لو ورد السلب على العموم بان كان العموم في طرف
الحكم والمحمول كقولهم لم آخذ كل الدراهم وبين ما لو ورد العموم على السلب بان
كان في طرف الموضوع كقولك كل الدراهم لم آخذه فجعلوا الاول لسلب العموم
والثاني لعموم السلب وليس ذلك الا لكون الاول موضوعيا والثاني
طبيعيا ويرد عليه ان وقوع الكل موضوعا او محمولا ليس مناطا في شيء
لانه غير مطرد فيمكن لحاظه على وجه الطبيعية وان وقع في طرف الحكم وعلى
وجه الموضوعية وان وقع في طرف الموضوع ففي المثال الاول وهو قولنا
الحيوان المأكول حكمه انه يجوز استعمال سؤر كل واحد من افراده يمكن لحاظ الكل على
وجه الطبيعية فيكون الحق فيه [illegible] والتحقيق في اطلاق القول
فيه ان الاقرب ما ذكره المولى ليس على ما ينبغي وكذا الحال في المثال الثاني
اذ قد يشكل الامر فيه ايضا فان المدار ما ذكرنا من ملاحظة الموضوعية
والطبيعية سواء وقع في الموضوع او المحمول لا ما ذكر من جعل السور قيدا للحكم
او للموضوع نعم ربما يمكن [illegible] ان الكل ظاهر في الموضوعية
او الطبيعية بمقتضى ما حرره المحقق القمي في العبارة المذكورة [illegible]
حيث حكم في المثال بان الظاهر كونه قيدا للموضوع وقد جعل ذلك ميزانا
للكل الطبيعي لكن الظاهر انه لا ظهور له وضعا في شيء منهما اذ لا [illegible]
شيء منهما [illegible] الوضعي [illegible] العموم والشمول [illegible]
وتعيين كل منهما يحتاج الى القرينة الداخلية او الخارجية [illegible]
او المقامية فالمراد في قوله تعالى ان الله لا يحب كل مختال فخور هو [illegible]
وفي [illegible] ما كل ما يتمنى المرء يدركه هو الموضوعي وكذا [illegible]
كل [illegible]
فهو به [illegible] القرينة يحمل من هذه الجهة [illegible]
يحقق ان لحاظ الطبيعية او الموضوعية في الكل لحاظان مختلفان و
معنيان متباينان ولو في القضية الموجبة ولذا يختلف المفهوم في الموجبتين
بداهة اختلاف [illegible] من اختلاف المنطوق ولا يعقل ذلك بدونه واما الثمرة

وقف کتابخانه آستان قدس رضوی (ع) [illegible]

٣٠٣

بينهما في نفي المنطوق ومدلول الكلام مع قطع النظر عن المفهوم او
في الكلام فيما لا مفهوم له ففي [illegible] القضية السالبة واضحة اذ على الاول
يكون مفاد القضية عموم السلب او السلب الكلي وعلى الثاني سلب العموم المساوق
للسلب الجزئي لانه النقيض واما في القضية الموجبة فربما يتوهم انه
لا ثمرة بينهما لان الايجاب يسري الى كل واحد لا محالة سواء كان الكل موضوعيا
او طبيعيا والا لم يصدق الكلية فلا فرق بين اثبات الحكم للافراد و
جعل الكل آلة لملاحظتها وبين اثباته لصفة الكلية في ان الحكم لا بد ان
يكون ثابتا لجميع الافراد والا لكان الايجاب الكلي كاذبا وبهذا يخالف
السلب اذ فرق بين سلب الحكم عن الافراد وسلبه عن صفة الكلية والثاني
لا يستلزم سلبه عن جميع الافراد بل يصدق مع سلبه عن بعضها ايضا وفيه انه
ان اريد نفي الثمرة في القضية الموجبة من تلك الجهة فمسلم لما ذكر من انه
يسري الاثبات الى كل واحد من الافراد ولو كان الكل موضوعيا ايضا وان
اريد نفي الثمرة بينهما رأسا فباطل اذ يظهر الثمرة بينهما في الارتباطية و
الاستقلالية فاذا قال اكرم كل عالم فان كان موضوعيا فهناك تكليف
واحد ارتباطي لا يحصل الامتثال الا بالمجموع وان كان طبيعيا فهناك
تكاليف متعددة استقلالية بتعدد الافراد يحصل الامتثال في كل بحسبه
العصيان بحسبه وهذا واضح الثالث ان ذكر العلامة ان معلول العلة
[illegible] والاستدلال عليه بانه لولاه لزم تخلف المعلول عن العلة وخرج العلة
عن كونها علة ولزم كونه احد المعلولين واورد عليه اولا بان علل الشرع
ليست عللا حقيقية بل معرفات ويجوز ان يكون للشيء الواحد معرفات متعددة
فلا يلزم من انتفاء المعرف [illegible] انتفاء المعرف وثانيا بان العلة [illegible]
لا يستلزم الاطراد في طرف العدم وانما تستلزمه في طرف الوجود اذ
يلزم من وجودها الوجود لا محالة والا لم تكن العلة علة واما عدمها فلا
يلزم فيه العدم الا اذا ثبت علة تامة منحصرة بوجود العلية كيف يستلزم
المفهوم ما لم يثبت [illegible] كونها منحصرة وهو [illegible] لكن يمكن توجيه كلامه
بوجهين احدهما ان يكون ذلك لغنيمة الاصل لا لاقتضاء وجود العلية فاذا
ثبت اصل العلية يثبت الانحصار باصالة عدم سبب آخر فيثبت المفهوم
فمراده هو الحكم بثبوت المفهوم وقوله ان ذلك لغنيمة الاصل [illegible]
يكون ذلك مبنيا على ما قد يدعى من ظهور ما دل على العلية على علية
الوصف العنواني لا كونه مصداقا للعلة وفردا من افرادها فتكون
العلة شيئا آخر يكون ذلك محققا ومحصلا له خلاف الظاهر بل الظاهر
كونه بعنوانه علة ولازمه انحصار العلة لما تقرر من انه لو تعدد العلل
لكان القدر الجامع هو العلة في الحقيقة لا خصوص العناوين الخاصة كان [illegible]
فالعلة ليست قابلة للتعدد وانما التعدد له مصاديقها وافرادها فاذا
قال ان جاءك زيد [illegible] فظاهره ان العلة هو عنوان المجيء
بخصوصه فظاهره ان العلة هو عنوان [illegible] بخصوصه وليس ذلك الا

بسم الله الرحمن الرحيم، وبه الاعانة

اذا كان علة منحصرة والا لم يكن الحكم بعنوان انه علة بل العلة هو الكلي الجامع بينها الصادق على كل منها وهو خلاف الظاهر لان المفروض انه ظاهر في علية وصف العنوان وبه لا ينفك عن الانحصار فيثبت الانحصار

حينئذ ايضا بمقتضى الكلام الا بالتقييد الاصل ولازمه المفهوم لا محالة

وهذا تمام ما ذكرناه في مفهوم الوصف تبعا للاستاد

ادام الله ظله العالي في الشهر المحرم في شهور

۱۳۰۶

وقف کتابخانه آستان قدس رضوی (ع)
اهدائی بنام شادروان حسین کی استوان

بین شیه
۱۳۷۱ش